

دروس خارج اصول استاد حاج شیخ مهدی گنجی

سال ۹۴

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول استاد حاج شیخ مهدی گنجی۹٤

نویسنده:

مهدی گنجی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج اصول استاد حاج شیخ مهدی گنجی۹۴

مشخصات کتاب

سرشناسه:گنجی،مهدی

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول حاج شیخ مهدی گنجی۹۴/مهدی گنجی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع:خارج اصول

استصحاب/تنبیهات / تنبیه یازدهم تأخر حادث/ تعاقب حالتین/ بررسی فرع فقهی حدوث کریت و ملاقات ۹۴/۱۰/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/تنبیهات / تنبیه یازدهم: تأخر حادث/ تعاقب حالتین/ بررسی فرع فقهی حدوث کریت و ملاقات

بررسی دیدگاه مرحوم نائینی

بررسی نکته اول:

بحث به جهت ثالثه ای که در کلام مرحوم نائینی بود منتهی شد. ایشان در فرع مورد بحث، فرموده است استصحاب عدم ملاقات جاری نیست. ایشان مدعی است که در این فرع که آبی قلیل بوده و سپس بر او دو حالت پیش آمده است یکی ملاقات و دیگری کریه، فرموده است: اینجا از صغریات بحث تعاقب حالتین که یکی مجهول التاریخ و دیگری معلوم التاریخ است که بعضی در این مسأله قائل به تعارض اصول بودند مطلقا و بعضی هم تفصیل می دادند بین مجهول التاریخ و معلوم التاریخ نمی باشد. وی فرموده است: محل بحث ما از صغریات آن بحث معروف نیست. آن بحث معروف در جایی است که عدم احد الحادثین در ظرف وجود حادث آخر اثر داشته باشد.در اینصورت است که بحث می کنند و می گویند استصحاب عدم حادث در ظرف وجود حادث دیگر با استصحاب عدم حادث آخر در ظرف وجود این حادث تعارض و تساقط می کنند یا اینکه به خاطر قصور مقتضی جاری نمی شوند.

اما در محل کلام چنین نیست. درست است که عدم یک حادث در ظرف وجود حادث آخر اثر دارد، عدم کریه در زمان

ملاقات اثر دارد یا به تعبیر دیگر عدم سبق کریه در زمان ملاقات اثر دارد که اثر آن نجاست است. هم از حدیث کرّ این مطلب استفاده می شود الماء اذا بلغ قدر کرّ لم ینجّسه شئ مفهومش این است که اگر کر نبود و ملاقات کرد ینجسه الشئ. و هم از روایات دیگر این مطلب استفاده می شود حضرت می فرماید: اگر کلب از آب بخورد لا تشرب منه الا ان تکون حوضاً کبیراً. از روایاتی که در موارد خاصه رسیده است کشف می کنیم که الماء اذا کان قلیلاً و لا قی النجاسه ینجس. پس استصحاب عدم کریت در زمان ملاقات اثر دارد، اما استصحاب یعنی عدم ملاقات در زمان کریه اثر ندارد. اثری که عدم الملاقات در زمان کریه می تواند داشته باشد لم ینجسه است و آن هم وقتی است که اول کر باشد و بعد ملاقات صورت گیرد. و استصحاب عدم ملاقات در زمان کریه تأخر ملاقات از کریه را ثابت نمی کند.

ص: ۱

پس بحث معروف در جایی است که عدم هر حادث در ظرف حادث دیگر اثر داشته باشد، در حالی که در اینجا عدم ملاقات در ظرف کریه اثر ندارد. لذا مرحوم نائینی استصحاب عدم کریه را جاری کرده و فرموده است چه در مجهولی التاریخ و چه در جایی که کریه مجهول التاریخ است آب نجس است.

ظاهرا تعلیقه مرحوم نائینی در عروه غلط چاپی دارد آنجا که سید فرموده است اگر کریه مجهول شد آب پاک است ایشان تعلیقه زده است وقتی که کریه مجهول التاریخ باشد آب مطلقاً نجس است چه ملاقات معلوم التاریخ باشد و چه مجهول التاریخ باشد. لکن در عبارت مجهولی التاریخ آمده است که غلط است. چرا که مطلقاً با مجهولی التاریخ معنا ندارد و باید مجهول التاریخ باشد.

به هر حال، ایشان این بحث را از صغریات بحث معروف در تعاقب حالتین ندانسته است.

حال بحثی که مطرح شده است این است که چرا اصل عدم ملاقات اثر نداشته باشد؟

اشکال آقا ضیاء

آقا ضیاء در تعلیقه فوائد و آقای خویی در مصباح الاصول فرموده اند استصحاب عدم ملاقات در ظرف کریه اثر دارد و جاری است و اینکه مرحوم نائینی می گوید از صغریات کبرای معروف نیست درست نیست و از صغریات آن است. مرحوم آقا ضیاء می فرماید: دلیل ما بر تنجس ماء قلیل به ملاقات مفهوم روایت الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شئ است. مفهوم این چیست؟ مفهوم آن این است که آب وقتی که کرّ نباشد یعنی لم یبلغ قدر کر باشد و ملاقات نیز باشد نجس می شود؛ چون مفهوم این است که اذا لم یکن کراً ینجسه الملاقات. از این روایت به دست می آوریم که موضوع نجاست مرکب است از لم یکن کراً، و ملاقات. نه اینکه موضوع نجاست عبارت باشد از عدم ملاقات در زمان کریه. پس طبق نظر آقا ضیاء موضوع تنجس عبارت است از ملاقات در زمان عدم کریه، در حالی که مرحوم نائینی موضوع تنجس را عدم ملاقات در زمان کریه دانسته است. بر این اساس ایشان می گوید برای نفی تنجس آب احراز کریه لازم نیست بر خلاف مرحوم نائینی که می گفت اول باید کریه ثابت شود تا بگوییم نجاست نیست. اما ایشان می گوید برای نجاست لازم است که ملاقات باشد و عدم کریه باشد. حال در

محل بحث فرموده است: عدم کریه محرز است شک داریم در زمان عدم کریه ملاقات محقق شده یا نه؟ استصحاب می گوید ملاقات محقق نشده است و موضوع نجاست را نفی می کند.

ص: ۲

خلاصه مرحوم نائینی می گوید: استصحاب عدم ملاقات در زمان کریه اثر ندارد چون باید کریه سابق باشد و بعد ملاقات صورت گیرد. ایشان جواب می دهد که استصحاب عدم ملاقات در زمان عدم کریه اثر دارد چون جزء اول عدم کریه است که الان وجود دارد و عدم ملاقات را در زمان عدم کریه استصحاب می کنی و موضوع نجاست را نفی می کنی و با نفی موضوع نجاست نجاست را نفی می کنی.(۱)

ص: ۳

۱- (۱) أقول: مفهوم «إذا بلغ»- الّذی هو المدرک لتنجّس القلیل- اعتبار ورود الملاقاه علی ما لا- یکون کرّا فی التنجیس المستتبع لسبق عدم الکرّیه للملاقاه، بملاحظه موضوعیّه عدم الکرّیه للملاقاه فی التنجیس أیضا، فالمعنی «إذا لم یکن فینجّسه الشیء بالملاقاه مع عدم الکرّیه» لا أنّ المفهوم «إذا لم یکن کرّا فینجّسه بعدم الملاقاه فی ظرف الکرّیه» و حینئذ فلا شبهه فی أنّ استصحاب عدم الملاقاه إلی زمان الکرّیه و إن لم یثبت الملاقاه فی ظرف الکرّیه، إلّا أنّه ینفی موضوع النجاسه:من الملاقاه فی ظرف عدم الکرّیه. و أمّا ما ذکره المقرّر إنّما یصحّ لو کان التنجیس مترتّبا علی عدم الملاقاه فی ظرف الکرّیه لا مترتّبا علی الملاقاه فی ظرف عدم الکرّیه. و لقد عرفت: أنّ مقتضی المفهوم هو الثانی لا الأوّل.و عمده النکته فی ذلک: هو أنّ من شأن أخذ المفهوم فی القضیّه الشرطیّه تجرید الجزاء عن حیث إضافته إلی الشرط و الأخذ بنقیضه فی طرف المفهوم، و لازمه حفظ نقیض الجزاء بجمیع شئونه فی طرف المفهوم، و حینئذ فمن المعلوم: أنّ نقیض الجزاء «ینجّسه» و من البدیهی: أنّ تجرید هذا الجزاء عن إضافته إلی الشرط فی المنطوق یقتضی أیضا تجرید الملاقاه المأخوذ فی هذا الجزاء، لأنّه من شئونه، و لازمه حینئذ کون المفهوم ما ذکر، لا ما توهّم، فتدبّر فیما قلت و قال بعین الإنصاف! فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۵۲۹.

اشکال مرحوم آقای خویی

در مصباح الاصول هم شبیه همین را فرموده است: فرموده است اینکه شما می گویید ملاقات با نجس اثر ندارد در جایی است که ما بخواهیم اثر ملاقات را بار کنیم و بر این اساس حرف شما درست است یعنی اگر بخواهیم ثابت کنیم که هذه الملاقات لم ینجس الماء باید ثابت کنیم اول کریه است بعد ملاقات. ولی غرض ما اثبات عدم تنجیس ملاقات نیست، غرض ما اثبات عدم ملاقات است و برای اثبات عدم ملاقات لازم نیست اول کریه ثابت شود استصحاب عدم ملاقات در زمان عدم کریه اثر دارد و اثر آن طهارت آب است. نائینی می گفت اثر مال ملاقات بعد الکریه است ، اما ایشان می گوید ما نمی خواهیم لم ینجسه الملاقات و اعتصام را ثابت کنیم ما می خواهیم نجس نبودن آب را ثابت کنیم فلذا می گوییم نجس شدن آب متوقف بر این است که کر نباشد و ملاقات باشد. استصحاب عدم ملاقات می گوید در زمان عدم کریت ملاقات نیست فلذا موضوع نجاست آب منتفی می شود. بله اگر می خواستیم اعتصام را ثابت کنیم حق با شما است و موضوع آن ملاقات بعد الکریه است ولی ما کاری با اعتصام نداریم ما می خواهیم نجاستی را نفی کنیم که بر اثر ملاقات با غیر کر حاصل شده است. و استصحاب عدم ملاقات در ظرف عدم کریه نجاست را نفی می کند.

پس اینکه نائینی فرموده است استصحاب عدم ملاقات اثر ندارد درست نیست.(۱)

۱- (۲) . لا یکون الأصل المذکور مثبتاً، لأن عدم الانفعال و إن کان متوقفاً علی کون الکریه سابقه علی الملاقاه، إلّا أنّ الطهاره أعم منه، فان موضوع عدم الانفعال أمران: الکریه و الملاقاه، لأنّه فی صوره عدم الملاقاه لا یکون هناک مقتضٍ للانفعال حتی تکون الکریه مانعه عنه، فلا یصدق عدم الانفعال إلّا مع الملاقاه و الکریه، بخلاف الطهاره فانّها غیر متوقفه علی الکریه و لا علی الملاقاه، لامکان أن یکون ماءً قلیلًا و طاهراً مع عدم الملاقاه. فاذن لا مانع من جریان استصحاب عدم الملاقاه إلی حین الکریه فیحکم بالطهاره، فلا حاجه إلی إثبات عنوان عدم الانفعال حتی یقال إنّه متوقف علی کون الکریه سابقه علی الملاقاه، و إثباته باستصحاب عدم الملاقاه إلی حین الکریه متوقف علی القول بالأصل المثبت. مصباح الأصول (طبع موسسه إحیاء آثار السید الخوئی)، ج ۲، ص: ۲۳۹.

پاسخ استاد از اشکال مرحوم آقا ضیاء و مرحوم آقای خویی:

به نظر ما این فرمایشات جواب مرحوم نائینی نیست و فرمایش ایشان تمام است. همانطور که در منتقی الاصول هم گفته است فرمایش نائینی در محل کلام این است که می گوید: اگر قرار است طهارتی در محل کلام باشد حتماً طهارت اعتصامیه است، در محل کلام اگر این آب بخواهد طاهر باشد باید طهارت آن طهارت اعتصامیه باشد، چون اگر طهارتش اعتصامی نباشد یعنی ملاقات بعد از کریه نباشد قطعاً نجس است؛ چون فرض این است که ملاقات با نجس قطعی است این ملاقات اگر قبل از کریه باشد قطعاً نجاست آورده است، احتمال طهارت او در صورتی به جا است که ملاقات بعد کریه باشد و این طهارت، طهارت اعتصامیه است نه طهارت ذاتی و اولیه. حرف مرحوم نائینی این است که طهارتی که در مقام محتمل است و می توانیم آن را ادعا کنیم طهارت اعتصامی است و طهارت اعتصامی موضوعش ملاقات بعد الکریه است و استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریه ثابت نمی کند که ملاقات بعد از کریه بوده و طهارت اعتصامیه دارد. پس طهارت محتمل در ما نحن فیه منطوق «الماء اذا بلغ قدر کرّ لم ینجسه الشیٔ» است و اثبات آن نیاز دارد به اینکه ثابت کنیم ملاقات بعد از کریه بوده است. بعباره اخری استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریه به درد ما نمی خورد چون شک ما در این نیست، آنچه که ما شک داریم این است که ملاقات بعد از کریه باشد، و آنچه که برای طهارت مفید است ملاقات بعد الکریه است و برای این مطلب آنچه که کارایی دارد منطوق «الماء اذا بلغ قدر کرّ لم ینجسه الشیٔ» است و استصحاب عدم ملاقات ثابت نمی کند که ملاقات بعد الکریه بوده است.

ص: ۵

در یک کلمه می توان چنین گفت: جهت شک ما این است که لعل ملاقات بعد از کریه بوده است و اصلی نداریم که بگوید اینگونه است تا طهارت ثابت شود.بر این اساس اشکالات مرحوم آقا ضیاء و آقای خویی به مرحوم نائینی وارد نیست و فرمایش ایشان صحیح است.

البته اینکه مرحوم نائینی فرموده است معنای «الماء اذا بلغ قدر کرّ لم ینجسه الشئ» این است که اول کریه محقق بشود بعداً ملاقات صورت گیرد درست نیست. ولی تمامیت کلامشان به این ثبوت این ادعا متوقف نیست. اینکه مرحوم نائینی فرموده است لم ینجسه هنگامی است که اول کریه باشد بعد ملاقات صحیح نیست و اگر ملاقات و کریت همزمان نیز باشند کافی است و لازم نیست کریه تقدم زمانی داشته باشد.

اینکه ایشان فرموده است اول باید کریه باشد بعد ملاقات یا دلیلش ظاهر خطاب «الماء اذا بلغ قدر کرّ لم ینجسه الشئ» است. که می گوییم از روایت این مطلب استفاده نمی شود. یا اینکه دلیلش عقل است که چون ماء الکرّ موضوع است و لم ینجس محمول است و موضوع باید قبل از حکم باشد لذا باید کریّت قبل از ملاقات باشد. جوابش این است که موضوع لازم نیست قبلیت زمانی داشته باشد قبلیت موضوع رتبی است و تقدم زمانی لازم نیست.

اما بطلان این مطلب مضر به ادعای ایشان نیست ما چه بگوییم اول باید کر باشد یا بگوییم هم زمان بودن ملاقات با کریه کافی است در هر حال حرف نائینی درست است ولی عبارت عوض می شود مرحوم نائینی می گوید استصحاب عدم ملاقات الی زمان الکریه ثابت نمی کند که ملاقات بعد الکریه بوده است ما می گوییم ثابت نمی کند که ملاقات مقارن کریه یا بعد از آن بوده است. استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریه ثابت نمی کند که ملاقات در زمان کریه یا بعد از کریه بوده است.

ص: ۶

پس فرمایش نائینی متین است و این اشکالات به ایشان وارد نیست.

منتها در مقام بیان آخری است از آقای خویی در مصباح الفقاهه که در جلسه آینده متعرض آن می شویم.

استصحاب/تنبیهات / تنبیه یازدهم تأخر حادث/ تعاقب حالتین/ بررسی فرع فقهی حدوث کریت و ملاقات ۹۴/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات / تنبیه یازدهم: تأخر حادث/ تعاقب حالتین/ بررسی فرع فقهی حدوث کریت و ملاقات

بررسی دیدگاه مرحوم نائینی: توضیح و تکمیل

بحث در فرمایش مرحوم نائینی بود. ایشان استصحاب عدم ملاقات را در محل بحث جاری ندانست. ما به حساب اینکه ایشان استصحاب عدم ملاقات را جاری نمی داند و قاعده میرزائیه را نیز می پذیرد به ایشان نسبت دادیم در هر سه فرض مسأله قائل به نجاست است. و نسبت دادیم که در تعلیقه عروه هم به نجاست در هر سه فرض حکم کرده است و ادعا کردیم که کلمه و الحاق مجهولی التاریخ مطلقاً اشتباه است.

لکن بعد التأمل دیدیم که نسبت ما اشتباه است. مرحوم کاظمینی در فوائد الاصول در همین بحث فرموده است: تعلیقه شیخ استاد بر عروه طبق نظر سابق ایشان است که تفصیل می داده است و نظر اخیر ایشان اطلاق است و از تعلیقه خود بر عروه و همچنین از کلام خود در وسیله النجاه عدول کرده و در علم اصول مطلقاً به نجاست قائل شده است. ما دوباره تعلیقه مرحوم نائینی را دیدیم و دقت کردیم متوجه شدیم حق با مرحوم کاظمینی است و مرحوم نائینی در تعلیقه عروه در مجهولی التاریخ و ما علم تاریخ الملاقاه گفته است نجس است اما در جایی که تاریخ کریت معلوم باشد و ملاقات مجهول باشد گفته است طاهر است و آن عبارت هم درست است؛ چون مرحوم سید در مجهولی التاریخ و همچنین در جایی که ملاقات مجهول باشد قائل به طهارت شده است ولی در جایی که ملاقات معلوم التاریخ باشد قائل به نجاست شده است. مرحوم نائینی حاشیه زده و فرموده است: صحیح این است که مجهولی التاریخ مطلقاً چه در کر مسبوق به قلت و چه قلت مسبوق به کریت به ما علم تاریخ الملاقات الحاق شود تا نتیجه اش نجاست باشد نه اینکه به ما علم تاریخ الکریه ملحق شود تا نتیجه اش طهارت باشد.[(۱)]

ص: ۷

۱- (۱) . حاشیه مرحوم نائینی چنین است: إلحاق مجهولی التاریخ مطلقاً بصوره العلم بتاریخ الملاقاه و الحکم بنجاسته هو الأقوی. العروه الوثقی (المحشی)، ج ۱، ص: ۸۳ .

پس آنچه که مرحوم نائینی در سابق الایام به آن قائل بوده و در وسیله النجاه و حاشیه عروه آن را مطرح کرده است این است که در دو قسم حکم به نجاست و در یک قسم حکم به طهارت کرده است. و نجاست هر سه قسم را در تعلیقه بر عروه مطرح نکرده و آن را در بحثهای اصولی خود به عنوان نظر اخیر خود مطرح نموده است.

به هر حال، مرحوم نائینی در نظر اخیر خود استصحاب عدم ملاقات را جاری نمی داند. در جلسه گذشته وجه آن را بیان کردیم. حاصلش این است که استصحاب عدم ملاقات این آب تا زمان کریّت ثابت نمی کند که ملاقات بعد از کریت بوده است. ظاهر کلام ایشان این است که ما در اینجا دنبال عاصمیت هستیم و همچنین ظاهر کلامش این است که لم ینجسّه را اثر شرعی قرار داده است. لم ینجسه شئ یعنی عاصم است، ظاهرش این است که این را یک طهارت قرار داده است و طهارت ذاتیه را طهارت دیگری قرار داده است. فرمایش نائینی این است که طهارتی که در اینجا محتمل است به معنای عاصمیت است و طهارت ذاتی محتمل نیست؛ چون ملاقات با نجس قطعاً رخ داده است. تنها مصحّح طهارت این است که ملاقات در زمان کریت اتفاق افتاده باشد و ما باید یک اصلی پیدا بکنیم که طهارت به معنای عاصمیت را ثابت کند و لکن چنین اصلی نداریم؛ چون طهارت به معنای عاصمیت موضوعش این است که اول کریت باشد و بعد ملاقات رخ بدهد، و استصحاب عدم ملاقات تا آنِ کریت نهایتش این است که ثابت می کند تا زمانی که آب قلیل بود ملاقات رخ نداده است و زمانی که کریت حادث شد یک آن ملاقات نبوده است اما ثابت نمی کند که ملاقات بعد الکریه بوده است تا موضوع عاصمیت ثابت شود.

ص: ۸

خلاصه اینکه ظاهر کلمات مرحوم نائینی تأسیس دو طهارت است و می گوید استصحاب می تواند یک طهارت را ثابت کند که طهارت ذاتیه است، استصحاب می گوید تا زمانی که کریت حادث نشده بود آب پاک بوده است و همچنین می گوید در آنی که ملاقات اتفاق افتاده است آن هم پاک است. ولی ما اینها را احتمال نمی دهیم، آنچه که ما آن را احتمال می دهیم طهارت بعد الکریه است، و این استصحاب نمی تواند طهارت بعد الکریت را ثابت کند. به نظر ما مرحوم آقا ضیاء به حاقّ مطلب ایشان نرسیده است فلذا به او اشکال کرده و می گوید: استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت اثر دارد. در حالی که مرحوم نائینی نیز این اصل را قبول دارد و منکر آن نیست لذا اگر ملاقات یقینی نبود و مشکوک بود مرحوم نائینی نیز می گوید که می توانیم عدم ملاقات با نجس را استصحاب کنیم و طهارت را ثابت نماییم. حرف مرحوم نائینی این است که می گوید این استصحاب نمی تواند طهارتِ الان آب را ثابت کند، این استصحاب فقط می گوید تا آنِ ملاقات موضوع نجاست محقق نشده است و احراز عدم تحقق موضوع نجاست در آن ملاقات طهارت الان آب را ثابت نمی کند.

اشکال:

لا یقال که ما یک جزء موضوعِ نجاست را با استصحاب و جزء دیگر را بالوجدان نفی می کنیم و می گوییم تا آنِ کریت که ملاقات نبود طهارت ذاتیه باقی است؛ چون اصل عدم ملاقات جاری است، در بعد از آن هم ملاقات اثر ندارد چون کریت بالوجدان حادث شده است لذا می گوییم الان این آب طاهر است.

ص: ۹

جواب:

فانه یقال: همانطور که مرحوم سید محمد باقر نیز فرموده است نمی توان این دو اصل را به هم ضمیمه کرد و طهارت آب را نتیجه گرفت چون این اصل مثبت است؛ به این دلیل که اصل موضوعی که عدم ملاقات است برای طهارت عاصمیه فعلی آب کارساز نیست، ضمیمه کردن آن به علم وجدانی به کریّت هم کار ساز نیست، چون نفی صرف الوجود یک شئ به یان وسیله که یک فردش را بالاصل و یک فردش را بالوجدان نفی کنیم از مصادیق اصل مثبت است.

اشکال استاد به مرحوم نائینی:

به نظر ما فرمایش نائینی درست است. منتها دو نکته را از ایشان قبول نداریم:

نکته اول:

اینکه ما دو تا طهارت داشته باشیم درست نیست و خلاف ارتکاز است و ما فقط یک طهارت داریم. منتها این طهارت زمانی از بین می رود که ملاقات باشد و کریت نباشد. به نظر ما «لم ینجسه» کنایه است از اینکه همان طهارت سابق باقی است. پس فقط یک طهارت داریم و رافع آن «تحقق الملاقاه فی زمان القلّه» است، فلذا در دو صورت طهارت آب ثابت است: یک صورت این است که ملاقات نباشد، صورت دوم این است که اگر هم ملاقات باشد کریّت هم باشد، در هر دو صورت طهارت ثابت است لکن در صورت دوم هم همان طهارت سابق باقی است و جعل جدیدی رخ نداده است. شاید هم نائینی می خواهد همین را بگوید.

نکته دوم:

نکته دوم محل اشکال این است که مرحوم نائینی فرمود موضوع طهارت در کرّ این است که کریت سبقت زمانی بر ملاقات داشته باشد، ولی به نظر ما تقدم زمانی شرط نیست و اگر در یک زمان هم ملاقات اتفاق بیفتد و هم کریت، باز آب طاهر است. لذا ما در رد آقا ضیاء و تأیید نائینی اینگونه می گوییم: ارکان استصحاب عدم ملاقات الی زمان الکریه که البته زمان کریت خارج از استصحاب است تمام است، ولی این استصحاب، طهارت بعد از این زمان را ثابت نمی کند. یعنی استصحاب نمی تواند بگوید آن دوم هم ملاقات نبوده است و پاک بوده است.

ص: ۱۰

مرحوم نـائینی می گویـد مـا دنبـال طهـارت بعـد از کریت هستیم ولی مـا می گوییم ما دنبال طهارتِ از کریت هستیم و اصـلی نداریم که این طهارت را برای ما ثابت کند.بخلاف استصحاب عدم کریت در زمان ملاقات، که برای نجاست فعلی آب تحقق ملاقات در زمان عدم کریت کافی است. می گوییم ملاقات این آب با نجس وجدانی است، استصحاب هم می گوید این آب در زمانی که ملاقات کرد قلیل بود، در نتیجه موضوع نجاست ثابت می شود و نجاست فعلی آب ثابت می شود.

بررسی دیدگاه مرحوم آقای خویی

مرحوم آقای خویی در مصباح الاصول مثل آقا ضیاء گفته و فرموده است استصحاب عدم ملاقات طهارت را ثابت می کند اما در بحث خیـارات فقه به یـک نکته ای التفـات کرده و حرف ابتکـاری زده است. وی فرموده است: کبرای حـادثین متعاقبین بر مـانحن فیه منطبق نمی شود، کیفیت حـادثین متعـاقبین اینگونه است که عـدم یکی از حادثهـا در زمـان حادث آخر موضوع اثر است، درحـادثین موضوع مرکب است از تحقق یـک حـادث و عـدم حـادث آخر. تحقق حادث محرز بالوجـدان است و عـدم تحقق حـادث آخر بالاستصـحاب ثـابت می شود. امـا یـک چیز دیگری هم داریم و آن اینکه ربما موضوع یا متعلق حکم از دو جزء مرکب است لکن نوع شـکش فرق می کند، موضوع حکم و متعلق حکم از دو جزء مرکب است یک جزئش در برهه ای از زمـان علی نحو القطع اتفـاق افتاده و مرتفع شـده است، جزء دومش هم قطعاً اتفاق افتاده است، منتها شک دارم آیا جزء دوم که اتفـاق افتـاده است در زمـانی بوده است که جزء اول بـاقی بوده است یا در زمانی بوده است که جزء اول مرتفع شـده است. وضع فعلی من الاـن اینگونه است که جزء اول مرتفع شـده است، منتهـا شـک دارم در زمان حـدوث جزء دوم، جزء اول مرتفع شـده است یا نه؟. مثلاً کسـی که زنش را طلاق رجعی داده است و حق رجوع به او را دارا می باشد. للزوج ان یرجع الی امراته المطلقه، موضوع رجوع مرکب است از دو جزء: زن در عـده باشد، و مرد هم رجوع کند، اذا رجع الزوج فی العده فهی زوجته، زوجه بودن حکم است و موضوعش مرکب از دو چیز است زن در عده باشد و مرد هم رجوع کند. الان مرد رجوع کرده است شـک داریم زمـان رجوع او زن در عـده بوده است یا نه؟ الان این زن قطعاً در عـده نیست و جزء اول یقیناً مرتفع شـده است و جزء دوم که رجوع مرد است قطعاً محقق شـده است، اما شک دارم در زمان تحقق این جزء جزء اول هم بود یا نبود؟ اگر جزء اول بـود فهی زوجته و اگر نبود لیست بزوجته. هر گـاه موضوع حکم یـا متعلق حکم مرکب بشود از دو جزء که یـک جزء آن محقق شـده و مرتفع شـده است، جزء دوم هم محقق شـده است لکن شک دارم در زمانی که جزء دوم محقق شد آیا جزء اول ادامه داشت حتی ثبت الحکم یـا اینکه در زمـان جزء دوم جزء اول مرتفع شـده است. مشـکوک مـا بقاء جزء اول و ارتفاع جزء اول است اینجا استصحاب ابتدائی ما استصحاب بقاءجزء اول است تا زمان جزء دوم.

این مطلب امثله زیـادی دارد از جمله محـل کلاـم مـا. در محـل کلاـم نجاست حکـم است، موضوعش مرکب است از دو جزء، یکی اینکه آب کر نباشـد و قلیل باشـد، دوم اینکه ملاقات باشـد، موضوع نجاست مرکب است از قلیل و ملاقات در حال قلت، ایـن آب قطعاً قلیـل بـوده است، و یقین هم داریم که ملاقـات که جزء دوم است تحقـق یـافته است ولی شـک داریم در زمـان ملاقـات، جزء اول که قلت است بـاقی بود حتی ینجس یـا اینکه در زمـان ملاقـات جزء اول مرتفع شـده است و قلیـل در زمـان ملاقـات کر شـده است. فرموده است: موضوع بحث مـا از این قسم است نه از حـادثین که عـدم هر کـدام در ظرف وجود آخر موضـوع حکم است، اینجـا وجود آن جزء درظرف جزء آخر موضوع حکم است. ایشـان ادعـا کرده است در جـایی که از این قبیل باشد فقط استصحاب جزء اول جاری است و استصحاب عدم جزء دوم جاری نیست و نتیجه گرفته است استصحاب قلت و عـدم کریت در هر سه فرض جـاری است و نجـاست ثـابت است و استصـحاب عـدم ملاقات که معارض است در هر سه فرض جاری نیست پس استصحاب عدم کریت معارض ندارد. ادعای ایشان این است که استصحاب بقاء جزء اول جاری است، وقتی که ملاقـات کرد هنوز عـدم کریت باقی بود فهو نجس، اما استصـحاب عـدم ملاقات در زمان قلت جاری نیست. ایشان دو بیان آورده است یک بیان نقضی و یک بیان حلی. و در فقه هم بر اساس این مبنا فتوا داده است.

استصحاب/تنبیهات /تنبیه یازدهم تأخر حادث/ تعاقب حالتین/ بررسی فرع فقهی حدوث کریت و ملاقات ۹۴/۱۰/۰۶

ص: ۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات /تنبیه یازدهم: تأخر حادث/ تعاقب حالتین/ بررسی فرع فقهی حدوث کریت و ملاقات

دیدگاه مرحوم آقای خویی

بحث در فرمایش مرحوم آقای خویی بود که فرموده بود: مقام ما که شک داریم در تقدم و تأخر ملاقات و کریت داخل در کبرای حادثین متعاقبین نیست و داخل در کبرای دیگری است. آن کبری این است:

اگر موضوع یا متعلق حکمی از دو جزء مرکب باشد که یک جزء آن در اول محقق شده و سپس جزء آخر محقق گردیده است و شک داشته باشیم آیا در زمان حدوث جزء دوم جزء اول باقی بود تا حکم مترتب بشود یا اینکه در زمان حدوث جزء دوم جزء اول مرتفع شده است تا اینکه در زمان جزء دوم موضوع کامل نشده و اثر مترتب نشود. در اینجا باید بقاء جزء اول را تا زمان حدوث جزء ثانی استصحاب کنیم و ترتب اثر را نتیجه بگیریم. آقای خویی فرموده است محل کلام ما داخل در این کبری است. وی فرموده است: این کبرای در فقه صغریات زیادی دارد، هم در جایی که هر دو جزء زمانی هستند و هم در جایی که یکی زمانی و دیگری زمان است. در جلسه گذشته به زمانی مثال زدیم، حالا مثال را عوض می کنیم تا بفهمید مصادیق این کبری زیاد است. شخصی زوجه اش را طلاق خلع داده و زوجه نیز مهرش را بذل کرده است سپس زوجه از بذلش رجوع کرده است. حال ما شک داریم زمانی که او از بذل خود رجوع کرد آیا عده باقی بود تا رجوعش اثر داشته باشد یا عده منقضی شده بود تا رجوع اثر نداشته باشد؟. در اینجا حکم ما عود مهر به زن است، موضوع آن مرکب است از بقاء عده و تحقق رجوع. عده که جزء اول است در ابتداء محقق شده است، بعد از آن جزء دوم که رجوع است محقق شده است، شک داریم آیا زمان تحقق رجوع زوجه جزء اول باقی بود یا اینکه زمان تحقق جزء دوم جزء اول مرتفع شده بود؟

ص: ۱۳

در جایی که یکی زمان و دیگری زمانی باشد مثالش این است: شخصی حیوانی را خریده است، او سه روز حق فسخ دارد. حکم ما انحلال این معامله است، موضوع انحلال از دو چیز مرکب است یکیش اینکه فسخ تحقق پیدا کند و دیگری اینکه زمان خیار باقی باشد. می گوییم: خیار قبلاً حادث شده است، شک داریم جزء دوم که فسخ است در زمان وجود خیار حادث شده است یا بعد از ارتفاع آن حادث شده است؟

آقای خویی فرموده است که مانحن فیه داخل در این کبری است؛ چون بحث ما در نجاست آب است و نجاست آن دو جزء دارد، یکیش اینکه آب قلیل باشد و دیگری اینکه ملاقات محقق باشد. قلیل بودن آب قطعاً محقق شده است و ملاقات که جزء دوم است بعداً محقق شده است، شک داریم زمان تحقق ملاقات آیا جزء اول باقی بود یا از بین رفته بود؟

ایشان در بیان حکم این کبری می فرماید: حکم این کبری این است که استصحاب بقاء جزء اول تا زمان تحقق جزء دوم جاری است. استصحاب می کنیم بقاء عده را تا زمان فسخ، یا استصحاب می کنیم عدم کریت را تا زمان ملاقات و نتیجه می گیریم فسخ نافذ و آب نجس است. این استصحاب معارض ندارد، معارضش تنها می تواند استصحاب عدم تحقق جزء دوم در

زمان جزء اول باشـد، یعنی استصـحاب عـدم تحقق فسـخ در زمان وجود عـده، یا استصـحاب عـدم تحقق ملاقات در زمان قلت باشد. ولی ایشان گفته است این استصحاب به دو بیان جاری نیست، یک بیان نقضی و بیان دیگر حلی

بیان نقضی:

ص: ۱۴

اگر استصحاب عدم تحقق جزء ثانی در زمان جزء اول جاری باشد لازم می آید باب استصحاب در موضوعات مرکبه بسته شود؛ چون در موضوعات مرکبه همیشه در تقارن آن دو جزء شک داریم،(۱) فلذا اگر بنا باشد استصحاب عدم جزء دوم در زمان اول معارض استصحاب بقاء جزء اول در زمان جزء دوم بشود دیگر باب استصحاب در موضوعات مرکبه بسته می شود و باید در موضوعات مرکبه استصحاب جاری نشود در حالی که نصّ صحیح شرعی داریم که حضرت در موضوعات مرکبه استصحاب را جاری کرده است و آن صحیحه زراره است. در این روایت متعلق وجوب مرکب از دو جزء است و وجوب آمده است بر روی نماز و طهارت، زراره یقین داشت که یک جزئش که طهارت است محقق شده است، شک داشت که این طهارت در حال نماز هم محقق است یا نه؟ در اینجا جزء اول در ابتداء محقق شده و جزء دوم بعد از آن محقق شده است، زراره شک دارد در بقاء جزء اول در زمان تحقق جزء دوم. درست است که او علم به ارتفاع جزء اول ندارد؛ چون شاید وضوئش باقی باشد ولی عدم علم به ارتفاع اثری ندارد، اگر بنا به تعارض استصحابها باشد در صورت عدم علم به ارتفاع هم تعارض است، استصحاب بقاء وضو تا زمان صلات با استصحاب عدم صلات در حال وضو معارض است. در حالی که امام علیه السلام در صحیحه زراره استصحاب را در متعلق مرکب در ناحیه وجود جزء اول جاری کرده است ولی در ناحیه عدم جزء ثانی تطبیق نکرده است. اینکه امام علیه السلام استصحاب را در ناحیه وجود جاری کرده است، معلوم می شود که در موضوعات مرکبه و در متعلقات مرکبه استصحاب جاری است و معارض ندارد.

۱- (۱) تنها تفاوت محل بحث ما با موضوعات مرکبه در این است که در محل بحث ما علم به ارتفاع جزء اول داریم ولی در سائر موضوعات مرکبه علم به ارتفاع نداریم.

خلاصه بیان نقضی این است که اگر استصحابِ عدم جزء دوم در زمان جزء اول مجال داشته باشد و بتواند با استصحاب بقاء جزء اول در زمان حدوث جزء ثانی معارضه کند لازمه اش این است که در موضوعات مرکبه و متعلقات مرکبه مطلقا استصحاب جاری نباشد در حالی که به حکم صحیحه زراره در یک قسم استصحاب جاری است.

پاسخ اول شهید صدر از بیان نقضی

از این بیان سید محمد باقر در صدر کلامش جواب داده است. وی می گوید مورد روایت از مانحن فیه اجنبی است، در مورد روایت یک جزء طهارت است و دیگری نماز که متضاد هم نیستند، در حالی که در محل بحث ما دو حالت متضاد ایجاد شده است، در محل بحث ما یک جزء کریت است که اثر جزء دیگر را (ملاقات) خنثی کرده و از تأثیر آن جلوگیری می کند. اما در روایت اینگونه نیست بله، اگر در روایت حدث را با نماز فرض می کرد مثل مانحن فیه می شد اما در روایت طهارت با نماز ملاحظه شده است و این به مانحن فیه ربطی ندارد و می توان طهارت را استصحاب کرد و فراغ ذمه را ثابت کرد، اما در مانحن فیه هر دو استصحاب جاری می شود و با همدیگر تعارض می کند.

مناقشه استاد

ولی این پاسخ درست نیست، آقای خویی هم قبول دارد که مورد روایت با محل بحث فرق می کند، محل بحث ما این است که جزء اول قطعاً مرتفع شده است و با مورد روایت فرق می کند ولی ادعایش این است که ملاک جریان استصحاب عدم جزء دوم در حال جزء اول در مورد روایت هم موجود است، خودش متوجه است که مورد روایت با محل کلام فرق دارد لکن مناط استصحاب عدم جزء ثانی در حال جزء اول در مورد هم روایت هم ثابت است، و اگر بنا باشد این استصحاب معارض، مجال داشته باشد در مورد روایت هم مجال دارد و فرقی نمی کند.

خلاصه اینکه مطلب اول شهید صدر در پاسخ به بیان آقای خویی صحیح نیست.

پاسخ دوم شهید صدر از بیان نقضی

اما در ادامه کلامش حرف خوبی می زند، می گوید ممکن است ما بگوییم در محل کلام استصحاب بقاء جزء اول تا زمان حدوث جزء ثانی با استصحاب عدم جزء دوم در زمان وجود جزء اول تعارض می کند اما در عین حال نقض ایشان را قبول نکنیم و قائل شویم در موضوعات مرکبه نیز استصحاب جاری است. به این بیان که ما تفصیل بدهیم بین معلوم التاریخ و مجهول التاریخ و معتقد بشویم در معلوم التاریخ استصحاب جاری نیست، طبق این تفصیل نقض آقای خویی وارد نمی شود. توضیح اینکه:

آقای خویی فرمود اگر بناء باشد استصحاب عدم جزء دوم در زمان جزء اول مجال داشته باشد در همه موارد با استصحاب وجود معارضه می کند هم در مجهولی التاریخ و هم در احدهما معلوم التاریخ در نتیجه باب استصحاب در موضوعات مرکبه مسدود می شود که مخالف صحیحه زراره است. در جواب ایشان می گوییم: این معارضه طبق مبنای خود ایشان که معتقد است استصحاب حتی در معلوم التاریخ نیز جاری می شود برقرار است، اما اگر معتقد شویم که در معلوم التاریخ استصحاب جاری نیست -کما هو قول المشهور- در اینصورت معارضه نیست و استصحاب وجودی بلا معارض جاری می شود.

پس اگر بگوییم در معلوم التاریخ استصحاب جاری می شود نقض ایشان درست است، اما اگر بگوییم در معلوم التاریخ استصحاب جاری نیست و در مجهول التاریخ جاری است باب موضوعات مرکبه بسته نمی شود. می گوییم استصحاب عدم جزء ثانی در زمان جزء اول با استصحاب جزء اول معارض است در جایی که جزء ثانی مجهول التاریخ باشد. اما اگر جزء ثانی معلوم التاریخ باشد، دیگر استصحاب عدمی جاری نیست و استصحاب وجودی بلامعارض جاری می شود و می گوییم صحیحه زراره از این قسم است و جزء دوم معلوم التاریخ است چون می داند که کی نماز خوانده است فلذا استصحاب اول بلامعارض جاری است.

خلاصه اینکه نقض آقای خویی بر مبنای خودش مبنی بر جریان استصحاب در معلوم التاریخ وارد است. و بر مبنای عدم جریان استصحاب در معلوم التاریخ که مشهور می گویند نقض وارد نیست.

بعباره اخری(1) : ما فرمایش سید محمد باقر را در حقیقت عوض می کنیم و می گوییم: آقای خویی می گوید استصحاب عدم اگر مجال داشته باشد همیشه با استصحاب وجود معارض است و در نتیجه باب جریان استصحاب در موضوعات مرکبه بسته می شود. در جواب ایشان میگوییم: بسته شدن باب استصحاب در موضوعات مرکبه مقتضای قاعده اولیه است و ما هم قبول داریم که در معلوم التاریخ مقتضای قاعده این است که استصحاب جاری شود، ولی چون نص صحیح رسیده است که در آن در جزء دوم استصحاب جاری نشده است ما به قرینه آن روایت از قاعده دست بر می داریم و می گوییم: استصحاب عدم جزء ثانی در زمان جزء اول با اینکه ارکانش تمام است ولی در جایی که جزء دوم معلوم التاریخ باشد جاری نیست و صاحب مسأله استصحاب وجود را بر استصحاب عدم ترجیح داده است. فلا یلزم من جریان اصاله عدم الجزء الثانی سدّ باب الاستصحاب فی الموضوعات المرکبه.

هذا ما یتعلق بالنقض. پس سه حرف درباره نقض گفته شد. ما معتقدیم حرف سوم فنی تر است. و بر اساس آن به مرحوم آقای خویی می گوییم چرا شما به برکت صحیحه زراره از مبنای خود مبنی بر جریان استصحاب در معلوم التاریخ دست بر نمی دارید تا اشکال نقضی هم از بین برود؟ به برکت نص از مبنای خودتان دست بر دارید تا اشکال نقضی هم وارد نشود.

۱- (۲) این عبارت در واقع، پاسخ سومی از بیان نقضی مرحوم آقای خویی است.

توضیح درباره نص: زراره وضو گرفته است تا نماز را بخواند. در هنگام خواندن نماز شک دارد وضویش باقی است یا باقی نیست؟ استصحاب استقبالی وجودی می گوید: وضویی که قبلاً ساختی تا زمان نمازی که می خواهی بخوانی باقی است، استصحاب استقبالی عدمی می گوید این نمازی که می خواهی بخوانی در حال وجود وضو نیست. ولی حضرت استصحاب عدمی را جاری نکرده است.

استصحاب/تنبیهات /تنبیه یازدهم تأخر حادث/ تعاقب حالتین/ بررسی فرع فقهی حدوث کریت و ملاقات ۹۴/۱۰/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات /تنبیه یازدهم: تأخر حادث/ تعاقب حالتین/ بررسی فرع فقهی حدوث کریت و ملاقات

دیدگاه مرحوم آقای خویی

بحث در فرمایش مرحوم آقای بود. ایشان فرمود: هر گاه موضوع یا متعلق از دو شیئ مرکب باشد که یکی از آن دو شیئ در ابتدا محقق شده و سپس جزء دیگر محقق گردیده و شک داریم جزء دوم در زمان جزء اول محقق شده است تا اثر مترتب باشد یا اینکه جزء دوم در زمان ارتفاع محقق شده است تا اینکه اجتماع جزئین محقق نشده و اثر بار نشود، ایشان می فرماید: در اینجور موارد استصحاب جزء اول الی زمان تحقق جزء دوم جاری می شود، یعنی بقاء عده تا زمان تحقق رجوع استصحاب می شود و اثر بار می شود. و لا یعارضه استصحاب عدم تحقق رجوع الی زمان انقضاء العده تا اثر استصحاب بقاء عده را خنثی کند. در محل کلام هم اینگونه است: استصحاب بقاء قلت الی زمان الملاقات جاری است و نجاست آب را ثابت می کند و لا یعارضه استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت.(۱)

ص: ۱۹

۱- (۱) شهید صدر در بحوث ۶/۳۱۹ در بیان ادعای استاد خودش مرحوم آقای خویی می نویسد: «کلما ترتب حکم علی موضوع مرکب من جزءین و کان أحدهما معلوم الوجود سابقاً و لکن یشک فی بقائه إلی حین وجود الجزء الآخر فیجری استصحاب بقائه إلی حین وجود الجزء الآخر و بذلک یحرز موضوع الحکم ما دام الموضوع مأخوذاً بنحو الترکیب لا بنحو التقیید و لا یجری استصحاب عدم حدوث الجزء الآخر إلی حین ارتفاع الجزء الأول لکی یکون نافیاً للحکم و معارضاً للاستصحاب الأول ».

ایشان برای عدم تعارض دو بیان ذکر کرده است یک بیان نقضی و یک بیان حلی.

بیان نقضی:

بیان نقضی ایشان این است: موضوعات مرکبه دو قسم هستند یک قسم این است که یقین به ارتفاع جزء اول داریم که محل بحث این قسم است. و قسم دیگر این است که به ارتفاع جزء اول یقین نداریم. مثل اینکه شوهر در ساعت هشت رجوع کرده است و الان که ساعت نه است شک داریم که عده تمام شده است یانه؟ در این قسم همه می گویند که استصحاب بقاء عده

جاری است و رجوع نافذ است. روایت هم همین را می گوید. زراره شک داشت الان وضویش باقی است یا نه؟ حضرت استصحاب بقاء وضو تا زمان صلات را اجرا کرده و با استصحاب عدم تحقق نماز در زمان وضو معارض قرار نداده است.

لذا مرحوم آقای خویی فرموده است هم نص و هم فتوا بر این است که در جایی که در ارتفاع جزء اول شک داریم استصحاب معارض ندارد. فلذا اگر بنا باشد در فرض اول که یقین به ارتفاع جزء اول داریم و محل بحث در آن است استصحاب معارض داشته باشد باید در این قسم هم استصحاب معارض باشد؛ چون فرقی بین مشکوک الارتفاع و معلوم الارتفاع نیست. و لا یلتزم به احد.(۱)

ص: ۲۰

۱- (۲) . انَّ لازم جریان استصحاب عدم الجزء الآخر إلی حین ارتفاع الجزء الأول و معارضته لاستصحاب بقاء الأول إلی حین وجود الآخر إیقاع المعارضه بین الاستصحاب حتی فی مورد صحیحه زراره و هو الشک فی بقاء الطهاره إلی حین الصلاه إذ یعارض استصحاب بقائها إلی حین الصلاه باستصحاب عدم وقوع الصلاه فی زمان وجود الطهاره. بحوث فی علم الأصول، ج ۶، ص: ۳۲۰.

اشکال اول شهید صدر

مرحوم سید محمد باقر از بیان نقضی ایشان جواب داده است. ایشان در صدر جوابش فرموده است: مورد روایت با محل بحث ما فرق می کند. در جلسه گذشته گفتیم که ما این جواب ایشان را نفهمیدیم چون خود آقای خویی هم این را قبول دارد که مورد روایت با محل بحث فرق می کند، منتها به ملاک عدم فرق بین معلوم الارتفاع و مشکوک الارتفاع فرموده است حکم روایت با محل بحث یکسان است.

اشکال دوم شهید صدر

سپس ایشان در ادامه کلام خود در جواب از بیان نقضی مرحوم آقای خویی مع تکمیل منا می فرماید: بیان آقای خویی درست نیست، ما می توانیم بگوییم در فرض یقین به ارتفاع جزء اول استصحابها تعارض می کنند اما در صورت شک در ارتفاع جزء اول استصحابها تعارض نمی کنند. فارقش این است که در صورت علم به ارتفاع، مجهولی التاریخ تصویر می شود اما در جایی که علم به ارتفاع نداریم مجهولی التاریخ تصویر نمی شود. در علم به ارتفاع یقین به زوال اولی و حدوث دومی داریم لذا مجهولی التاریخ در آن تصویر دارد اما در جایی که علم به ارتفاع اولی نداریم همیشه دومی معلوم التاریخ است، همیشه دومی در زمانی که در ارتفاع جزء اول شک داری معلوم التاریخ است. روایت که روشن است معلوم التاریخ است، در بقیه موارد هم اینگونه است، مثلاً یقین داشت که زن سابقاً در عده بود، ولی در زمان تحقق رجوع نمی دانست که عده او باقی بود یا به سر آمده بود؟ اگر الان که می خواهد استصحاب را جاری کند نیز یقین به ارتفاع عده نداشته باشد و احتمال بقاء آن را بدهد، رجوع در هر برهه ای از زمان که واقع شده باشد به نوعی تاریخ آن معلوم است.

پس مـا بین جایی که یقین به ارتفاع جزء اول داریم و مشـکوک الارتفاع فرق می گـذاریم می گوییم در جایی که جزء معلوم الارتفاع نیست جزء دوم معلوم التاریخ است و میگوییم در اینجا استصحاب معارض ندارد.(۱)

اشکال اول استاد به بیان نقضی آقای خویی

البته ممکن است آقـای خـویی طبـق مبنـای خودشـان مبنی بر جریـان استصـحاب در معلـوم التاریـخ بگویـد که فرقی بین معلوم التاریخ و مجهول التاریخ نیست و در هر صورت معارضه برقرار است. لذا ما از بیان نقضـی ایشان جواب دیگری هم داریم. می گوییم:

۱- (۳) . امّا فیما یتعلق بالوجه النقضـی: فلأنَّ زراره فی مورد الروایه لو کان قد فرض وقوع صلاه و حدث مجهولی التاریخ و مع هذا أجری الإمام له استصـحاب عدم الحدث إلی حین الصـلاه و لم یجر استصـحاب عدم الصلاه إلی حین الحدث لکان نظیر ما نفرضه فی المقـام من حـدوث کریّه و ملاقـاه مجهولین فی تاریخهما فیجری استصـحاب عـدم الکریه إلی حین الملاقاه علی حد استصحاب عدم الحدث إلی حین الصلاه و لا یعارض باستصحاب عدم الملاقاه إلی حین الکریّه کما لا یعارض استصحاب عدم الحدث باستصـحاب عدم الصـلاه إلی حین الحدث، غیر انَّ زراره لم یفرض حدثاً و صـلاه مجهولی التاریخ بل الصلاه فی مورد الروایه معلومه التاریـخ فی عمود الزمان و انما یشک فی بقاء عـدم الحـدث إلی حینها، فهو من قبیل ما إذا کانت الملاقاه معلومه التاریـخ و یشـک فی بقـاء الکریّه إلی حینهـا فعـدم إیقـاع المعـارضه بین الاستصـحابین فی مورد الصـحیحه لعله بلحـاظ انَّ أحد الحـادثین معلوم التاریـخ و الآـخر مجهوله فیجری الاستصـحاب فی طرف المجهول خـاصه علی مـا هو الصـحیح. بحوث فی علم الأصول، ج ۶، ص: ۳۲۱.

قیاس معلوم الارتفاع به مشکوک الارتفاع مع الفارق است و نقض درست نیست؛ به خاطر اینکه در جایی که یقین به ارتفاع داریم در ناحیه اصاله العدم ارکان استصحاب تمام است و با استصحاب وجود معارضه می کند. به اینصورت که می گوییم: الان أمد عده تمام شده و این مرد رجوع کرده است. اشاره می کنیم به زمان عده که از اول طلاق شروع شده و تا سه قرء ادامه داشته و الان هم تمام شده است می گوییم: شک داریم رجوع در این مقطع زمانی بین شروع طلاق تا پایان سه قرء محقق شده یا محقق نشده است؟ با اشاره به آن زمان یک مقطعی را معین می کنیم و می گوییم در این مقطع زمانی شک دارم رجوع محقق شده است یا نه؟ استصحاب می گوید: رجوع محقق نشده است، این استصحاب عدم ازلی نیست، چون آنِ اولی که طلاق محقق شد این شخص رجوع نکرد، شک دارم رجوع نکردن او تا سه قرء امتداد داشته است یا نه استصحاب می گوید: رجوع نکردن او تا سه قرء امتداد داشته است.

پس در جایی که یقین به ارتفاع جزء اول دارم ارکان استصحاب در ناحیه عدم جزء ثانی در زمان وجود جزء اول تمام است. ولی این بیان در مشکوک الارتفاع نمی آید، مثلاً در همان مثال عده و رجوع می گوییم: مرد زن را طلاق داده و عده شروع شده است، الان که مرد رجوع می کند شک دارد که عده زنش باقی است یا نه؟ استصحاب بقاء عده تا الان می گوید عده او باقی است فتم رجوعه، و استصحاب عدم رجوع الی آخر أمد عده مجال ندارد؛ چون وقتی شک دارم که أمد عده به سر آمده است یا نه؟ نمی توانم به مقطع زمانی شروع عده تا سه قرء اشاره کنم و بگویم رجوع در این مقطع زمانی واقع نشده است، ولی در مقطوع الارتفاع می توانم أمد محقق شده اشاره کنم و استصحاب عدم را جاری نمایم، اما در جایی که أمد منتفی نشده است نمی توان به آن امد اشاره کرد و استصحاب عدم را اجرا نمود؛ چون یقین به انتهاء أمد نداریم، شاید هنوز هم عده باقی باشد. به تعبیر دیگر: نفی اثر مال عدم رجوع تا پایان عده است ولی چون عده پایان نیافته است و تا الان نیز امتداد دارد لذا نمی توان به قطعه مشخصی اشاره کرد و استصحاب عدم را جاری نمود.

ص: ۲۳

حاصـل الکلام: ایشـان فرموده است اگر در متیقن الارتفـاع استصـحاب معـارض داشـته باشـد بایـد در مشـکوک الارتفـاع هم معارض داشـته باشد در حالی که در مشـکوک الارتفاع نصاً و فتوی استصـحاب بلامعارض جاری است پس در متیقن الارتفاع نیز به شـرح ایضـاً بایـد استصـحاب جـاری باشـد. در جواب می گوییم: بین اینـدو از دو حیث تفـاوت وجود دارد: یـک جهت مجهول التاریـخ مقطوع الارتفاع و معلوم التاریخ بودن مشـکوک الارتفاع است و جهت دیگر مطلبی که در بالا بیان کردیم لذا قیاس ایندو مع الفارق است.

اشکال دوم استاد به بیان نقضی آقای خویی

این کلمه را نیز اضـافه می کنیم: اینکه مـا نسـبت به روایت بـا ایشـان بحث می کنیم بر اسـاس مبنای خود ایشان است که مورد روایت را از مرکبـات قرار می داد و می گفت وجوب روی نمـاز و طهـارت به صورت مرکب آمـده است. ولی ما گفتیم اینجا متعلق تکلیف مقیـد است از نماز و طهارت نه مرکب از آن دو. لذا طبق این مطلب، مورد صـحیحه زراره اجنبی از قاعده ایشان است و ربطی به بحث مرکبـات نـدارد. بر این اسـاس جواب سومی هم از بیـان ایشان به وجود می آیـد و آن اینکه: این روایت ربطی به مرکبات نـدارد و مربوط به مقیـد است و به نظر ما هر کجا که مقیـدی باشد و شک کنیم در بقاء قید آن، استصـحاب بقاء قید به حکم صـحیحه زراره جاری است و به حکم عرف مقتضای جریان استصـحاب قید اثبات مقید است. و بعد از جریان استصحاب قید نوبت به استصحاب عدم مقید نمی رسد. دلیلش را در بیان حلی خواهیم گفت.

هذا تمام الكلام فيما يرتبط به بيان نقضى ایشان.

بيان حلى

ایشان در بیان حلی فرموده است: وقتی استصحاب بقاء جزء اول که همه جریان آن را قبول دارند جاری شد شک ما نسبت به عدم وقوع جزء دوم در زمان جزء اول از بین می رود و وجهی برای معارضه باقی نمی مانـد. در همین مثال بقاء عـده و رجوع می گوییم وقتی استصحاب بقاء عده تا زمان تحقق رجوع جاری شد دیگر شکی نسبت به عدم تحقق رجوع در زمان عده باقی نمی ماند تا استصحاب عدم جاری شود، به تعبیر دیگر: وقتی خود صاحب مسأله بگوید عده تا زمان تحقق رجوع امتداد داشته است شک ما در تحقق رجوع در زمان عده از بین می رود و مجالی برای استصحاب عدم باقی نمی ماند.

بله، اگر اثر مال رجوع مقید به زمان عـده باشـد، وقتی شک داریم که رجوع در عده است یا نه؟ استصحاب عدم وقوع رجوع در عـده جاری است لکن محل بحث ما ترکیب است نه تقیید و الا اگر تقیید باشد حتی استصحاب جزء اول هم جاری نیست چون بقاء عده تا زمان رجوع، تقید رجوع به در زمان عده بودن را ثابت نمی کند.

خلاصه اینکه وجه عـدم معارضه بین استصحاب بقاء جزء اول تا زمان جزء دوم با استصحاب عدم جزء دوم در زمان جزء اول این است که وقتی که استصحاب جزء اول جـاری شـد شـکی بـاقی نمی مانـد و مجالی برای جریان استصحاب دوم باقی نمی ماند.(۱)

ص: ۲۵

۱- (۴) . لا شبهه فى لزوم ترتيب الأثر فيما إذا أحرزنا أحد الحادثين بالوجدان و الآخر بالأصل، كما إذا تحقق الفسخ فى الخارج و شك فى وقوعه فى أوّل زمان خيار العيب أو بعده، فانّا إذا أحرزنا بقاء الخيار إلى زمان الفسخ، ترتب عليه نفوذ الفسخ من غير احتياج إلى شى ء آخر، بداهه أنّ المستفاد من الأدله هو نفوذ الفسخ بوقوعه فى الخارج مع بقاء الخيار، و المفروض إحراز ذلک بضم الوجدان إلى الأصل، فانّ الفسخ وجداني، و بقاء الخيار محرز بالاستصحاب، و لم يعتبر فى الموضوع غير ذلک.و توهم معارضته باستصحاب عدم تحقق الفسخ فى زمان الخيار باطل، لا لما ذكر من أنّه مثبت، فانّه مبنى على كون عدم نفوذ الفسخ مترتباً على وقوعه فى غير زمان الخيار، مع أنّه ليس كذلک، لأنّه مترتب على عدم وقوعه فى زمان الخيار من غير حاجه إلى إثبات وقوعه فى غيره، بداهه أنّ أثر العقد باقٍ على حاله ما لم يصدر الفسخ فى زمان الخيار.بل لأنّ الفسخ قد تحقق خارجاً فى زمان حكم الشارع بكونه زمان الخيار، فلا شک لنا فى تحققه فى ذلک الزمان ليحكم بعدمه.و بعباره اخرى: بعد فرض أنّه لم يؤخذ فى موضوع الحكم غير تحقق الفسخ فى الخارج و بقاء زمان الخيار، فاذا حكم الشارع ببقاء زمان الخيار، و علم بتحقق الفسخ، لم يبق شک فى تحقق موضوع الحكم، فلا مجال لاجراء أصاله عدم الفسخ فى زمان الخيار. مصباح الأصول (طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئى)، ج ۲، ص: ۲۴۲.

اشکال شهید صدر

مرحوم سید محمد باقر به ایشان اشکال کرده است که جریان استصحاب وجودی باعث از بین رفتن شک در استصحاب عدمی نمی شود و استصحاب عدمی می تواند در کنار استصحاب وجودی نیز جاری بشود. بله، اگر استصحاب بقاء جزء اول بر استصحاب عدمی حاکم باشد نوبت به محکوم نمی رسد، لکن این استصحاب حاکم نیست. وقتی که حاکم نشد شک به حال خودش باقی است و استصحاب عدمی می تواند جاری بشود. من الان شک دارم در برهه از زمان طلاق تا سه قرء رجوع محقق شده است یا نه؟ استصحاب عدم می گوید: محقق نشده است و استصحاب وجودی می گوید محقق شده است.(۱)

۱- (۵) . و امّا فیما یتعلق بالوجه الحلی فتوضیح الحال فیه: ان المستصحب عدمه من الجزء الآخر لیس هو وجوده فی نفسه إلی الزمان الحاضر لیقال انَّ وجوده معلوم فکیف یستصحب عدمه- و لا وجوده المقید بوجود الجزء الأول لیقال انَّ الوجود المقید بما هو مقید لیس موضوعاً للحکم لینفی بنفیه، بل المستصحب عدم وجود الجزء الآخر فی زمان وجود الجزء الأول بنحو یکون المقصود الإشاره إلی واقع زمان وجود الجزء الأول و أخذ هذا العنوان معرفاً إلی واقع ذلک الزمان و بهذا یکون المنفی بنفسه جزء موضوع الحکم فینفی الحکم بنفیه- مع قطع النّظر عمّا ذکرناه من إشکال المثبتیه- و هذا البیان بنفسه هو المصحح لإجراء استصحاب بقاء الجزء الأول إلی زمان وجود الجزء الآخر، فانَّ المراد بذلک لیس إثبات وجود للجزء الأول مقید بأَن یکون فی زمان وجود الجزء الآخر لأنَّ من الواضح انَّ هذا الوجود المقید لیس له حاله سابقه لتستصحب بل المراد إثبات وجود للجزء الأول فی واقع زمان وجود الجزء الآخر بنحو نجعل عنوان زمان الآخر معرفاً صرفاً إلی واقع الزمان الّذی نرید جر الجزء الأول إلیه بالاستصحاب فکما انَّ استصحاب بقاء الجزء الأول إلی زمان الجزء الآخر یحرز جزء الموضوع دون أَن یثبت الوجود المقید بما هو مقید کذلک استصحاب عدم الجزء الآخر فی زمان وجود الجزء الأول ینفی جزء الموضوع دون أَن ینفی المقید بما هو مقید. بحوث فی علم الأصول، ج ۶، ص: ۳۲۱.

پاسخ استاد

لکن به نظر فرمایش آقای خویی اقرب به عرف است. در مواردی که موضوع از دو جزء مرکب است که یک جزء آن ابتداءً محقق شده و سپس چزء دوم محقق شده است و شک داریم آیا در زمان جزء دوم جزء اول باقی است یا نه؟ وقتی این قضیه به عرف واگذار شود عرف می گوید: که همان جزء اول باقی است و دیگر سراغ استصحاب عدم نمی رود. ما همین ادعا را در استصحاب بقاء شرط و استصحاب عدم مشروط نیز مطرح کردیم و گفتیم وقتی که شارع میگوید شرط باقی است یعنی عمل درست است و دیگر استصحاب عدم مشروط جاری نیست.

در نتیجه ما فرمایش آقای خویی را کبرویاً قبول داریم.

استصحاب/تنبیهات /تنبیه یازدهم تأخر حادث/ تعاقب حالتین/ بررسی فرع فقهی حدوث کریت و ملاقات ۹۴/۱۰/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/تنبیهات /تنبیه یازدهم: تأخر حادث/ تعاقب حالتین/ بررسی فرع فقهی حدوث کریت و ملاقات

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در قاعده مطرح شده توسط مرحوم آقای خویی در موضوعات و متعلقات مرکبه و تطبیق آن بر محل کلام تمام شد. گفتیم مرحوم سید محمد باقراین قاعده را قبول نداشت و می گفت: استصحاب عدم جزء دوم الی انقضاء جزء اول با استصحاب بقاء جزء اول تعارض می کند.

ولی ما عرض کردیم که استصحاب بقاء جزء اول الی زمان جزء ثانی استصحاب عرفی و ذو مرجح است و جاری می باشد، اما استصحاب عدم جزء ثانی الی انقضاء جزء اول عرفیت ندارد و جاری نیست. و عرف از بین ایندو استصحاب اولی را داخل در لاتنقض می بیند و دومی را خارج از آن می بیند. لذا نتیجه گرفتیم که فرمایش آقای خویی مطابق فهم عرفی است. و ظاهراً در فقه هم عمل بر اساس این قاعده است و بعید است که خود سید محمد باقر در موضوعات و متعلقات مرکبه به استصحاب عمل نکند و آن را معارض بداند.

ص: ۲۷

بررسی دیدگاه مرحوم آقای خویی در مقام تطبیق

اما از نظر تطبیق قاعده بر مقام، مرحوم آقای خویی فرموده است محل بحث از صغریات آن قاعده است و مثالهایی که زده شد مثل شک در بقاء خیار یا شک در بقاء عده صغرویت آنها نسبت به قاعده صاف است. اما اینکه محل کلام از صغریات این قاعده است یا نه؟ محل بحث است، به نظر ما از صغریات آن قاعده نیست. موضوع آن قاعده این بود که حکمی بر مرکبی مترتب شده است که یک جزء آن در ابتداء محقق شده و سپس جزء دوم محقق شده است، شک داریم آیا جزء دوم با جزء

اول مقارنت پیدا کرد یا اینکه در زمان ارتفاع جزء اول حاصل شده است؟ اینجا ممکن است در مقام تطبیق آن قاعده بر مانحن فیه گفته شود: می توان بقاء جزء اول را استصحاب کرد و واقع التقارن را ثابت نمود و اثر را بر آن بار نمود اما استصحاب عدم جزء دوم الی انقضاء جزء اول به غرض نفی همان اثری که استصحاب قبل آورده است عرفیت ندارد و جاری نیست؛ چون عرف می گوید استصحاب وجود که جاری شد اثر مترتب است و دیگر معنا ندارد که نفی جزء دوم مورد استصحاب باشد.

ولی عرض ما این است که در جایی که یک اثر باشد فرمایش آقای خویی درست است، یعنی اگر یک اثر داشته باشیم که بر موضوع مرکب بار شده است و استصحاب وجود آن اثر را ثابت و استصحاب عدم آن را نفی می کند اینجا اگر استصحاب وجود آن اثر جاری شد دیگر نوبت به استصحاب عدم نمی رسد.

اما اگر دو اثر و دو حکم داشته باشیم که یک حکم مترتب باشد بر آن دو تا جزء و یک حکم دیگری مضاد با حکم سابق هم باشد که مترتب باشد بر عدم جزء ثانی در زمان جزء اول. اینجا ترجیحی ندارد که استصحاب وجود جاری شود و استصحاب عدم جاری نشود. اینجا چون استصحاب عدم جزء دوم موضوع حکم دیگری است که مضاد با حکم سابق است لذا می تواند جاری بشود و با استصحاب وجود معارضه کند. ما در این قسم، با استصحاب عدم نمی خواهیم همان اثر استصحاب وجود را نفی کنیم تا گفته شود که با وجود استصحاب وجود شک ما از بین می رود و استصحاب عدم جاری نمی گردد بلکه می خواهیم موضوع حکم آخری را ثابت کنیم که مضاد حکم سابق است. لذا استصحاب عدم نیز می تواند جاری بشود.

ادعای ما این است که درمحل کلام دوتا حکم داریم یک حکم نجاست داریم که موضوعش مرکب است از اینکه آب قلیل باشد و ملاقات هم باشد، که استصحاب قلت تا زمان ملاقات این موضوع را ثابت کرده و حکم نجاست را ثابت می نماید. یک حکم دیگری هم داریم به نام طهارت که ضد نجاست است شارع فرموده است الماء کله طاهر بعد تخصیص زده است الا اذا کان قلیلاً و لاقی نجساً، قلیلی که با نجس ملاقات کند نجس است. آنوقت تنیجه اینگونه می شود: آبی که در حال قلت با نجس ملاقات نکرده است طاهر است. این حکم جدیدی است و غیر از نجاست می باشد. اینجا آب قلیل بوده است شک داریم این آب در حال قلت ملاقات کرد با نجس یا ملاقات نکرد؟ استصحاب عدم می گوید این آب تا مادامی که قلیل بود با نجس ملاقات نکرده است پس طاهر است. پس استصحاب عدم برای نفی نجاست نیست برای اثبات حکم آخری است که طهارت است. فلذا هر دو استصحاب می تواند جاری بشود و فرمایش آقای خویی هر چند که از نظر کبری تمام است ولی منطبق بر محل کلام نیست.

اللهم اینکه کسی بگوید ما دو تا جعل نداریم، یک جعل داریم و آن هم جعل نجاست است و طهارت عباره اخری عدم نجاست است و مجعول نمی باشد. بحثی است که طهارت چیست؟ برخی می گویند طهارت امر عدمی است، الماء طاهر یعنی برای آن نجاست جعل نشده است. حال اگر کسی معتقد شود که طهارت امر عدمی است که گویا سید محمد باقر نیز به آن معتقد است در اینصورت استصحاب عدم ملاقات صرفاً برای نفی نجاستی که استصحاب اول آن را ثابت کرده است و غیر از نفی نجاست سابق اثردیگری ندارد. که در اینصورت قاعده مرحوم آقای خویی پیاده می شود و استصحاب عدم جاری نمی گردد لکن ما طهارت را عدم نجاست نمی دانیم و برای آن جعل مستقلی قائل می باشیم. از الماء کله طاهرٌ و انزلنا من السماء ماء طهوراً امر وجودی و نظافت به ذهن می رسد و ارتکاز نیز مساعد آن است.

راهکار شهید صدر در محل کلام

فرمایش دیگری که در مقام است مطلبی است که سید محمد باقر فرموده است. ایشان فرمایش آقای خویی را قبول نکرد و معتقد شد که استصحاب عدم با استصحاب وجود معارض است، لکن در مقام تطبیق و صغری به بیانی استصحاب عدم را رأساً منکر شده است وی با اینکه صغری بودن مانحن فیه به قاعده را می پذیرد اما در عین حال فرموده است این استصحاب مقتضی ندارد. فرموده است آنچه که موضوع اثر است صرف الوجود ملاقات است، «الماء الذی لم یکن کراً و یلاقی النجس نجسٌ»، موضوع نجاست صرف الوجود ملاقات است، لازم نیست چند تا ملاقات باشد همینکه صرف الوجود ملاقات محقق شد نجاست حاصل می شود فلذا برای نفی نجاست باید صرف الوجود ملاقات نفی شود بعد فرموده است: لکن استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریت صرف الوجود ملاقات را نفی نمی کند. چون مستصحب فقط یک فرد از عدم ملاقات است و آن هم عدم ملاقات تا زمان کریت است و صرف الوجود ملاقات نیست. مثلاً آب قلیلی داریم و شک داریم با نجس ملاقات کرده است یا نه؟ اینجا چون شک ما در صرف الوجود ملاقات است استصحاب عدم ملاقات جاری است و صرف الوجود ملاقات را نفی می کند. اما در جایی که اصل ملاقات معلوم است- مثل محل کلام- و مشکوک، ملاقات در زمان کریت یا قبل از آن است اینجا استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت اثر ندارد و صرف الوجود ملاقات را نفی نمی کند. چون استصحاب عدم بعد از زمان کریت را نمی گیرد اولاً به این دلیل که ملاقات بعد از کریت اثر ندارد و ثانیاً تحقق ملاقات بعد از کریت وجدانی است. پس مستصحب فقط یک فرد از ملاقات را نفی می کند و آن هم ملاقات الی زمان الکریه است و این استصحاب اثر شرعی ندارد و صرف الوجود ملاقات را نفی نمی کند.

مگر اینکه علم وجدانی را به آن ضمیمه بکنید و بگویید استصحاب می گوید تا زمان کریّت ملاقات رخ نداده است بعد از زمان کریت هم ملاقات با آب قلیل موضوع ندارد و تبدیل به کر شده است پس صرف الوجود منتفی است. لکن این اصل مثبت است. پس قبل از ضمیمه صرف الوجود ملاقات نفی نمی شود و بعد از ضمیمه هم اصل مثبت است.

خلاصه اینکه: ایشان صغرویت مقام به کبری را قبول کرده ولی کبری را منکر شده و تعارض را قبول کرده است. در محل کلام راه حل ایشان این است که استصحاب عدم اثر ندارد و نمی تواند صرف الوجود ملاقات را نفی کند و از این باب است که ایشان استصحاب عدم ملاقات را جاری ندانسته است.

پس در عدم جریان استصحاب عدم ملاقات سه بیان وجود دارد:

یک بیان از مرحوم نائینی است که می گوید: استصحاب عدم ملاقات جاری نیست چون نمی تواند طهارت اعتصامیه را ثابت کند.

بیان دوم از آقای خویی است که می فرماید: استصحاب عدم ملاقات جاری نیست چون در طرف مقابل استصحاب وجودی داریم و با وجود استصحاب وجودی نوبت به استصحاب عدم نمی رسد.

بیان سوم از مرحوم سید محمد باقر است که می گوید استصحاب عدم ملاقات جاری نیست چون مثبت است.

مناقشه استاد:

لکن به نظر ما فرمایش شهید صدر درست نیست. اینکه فرموده است استصحاب عدم ملاقات الی زمان الکریه اثر ندارد درست نیست و به دو بیان ممکن است بتوان برای این استصحاب اثر درست کرد.

بیان اول:

بیان اول این است که کسی بگوید ما دوتا طهارت داریم، یکی طهارت ذاتیه است که برای آبی که با نجس ملاقات نکرده است جعل شده است و دیگری طهارتی است که برای کرّ جعل شده است که ظاهر کلام نائینی است. بگوییم ظاهر «الماء اذا بلغ قدر کرلم ینجسه شئ»جعل جدیدی است. و موضوعش از دو جزء تشکیل یافته است یک جزءش این است که آب کر باشد و جزء دیگرش این است که در حال قلت با نجس ملاقات نکرده باشد چون فرض بحث ما بر اساس مبنایی است که المتمم کراً را نجس بدانیم. بر طبق این بیان استصحاب عدم ملاقات تا زمان قلت اثر دارد، شک داریم فی زمان القله الی زمان الکریه ملاقات رخ داد یا نه؟ استصحاب می گوید تا زمان کریت ملاقات با نجس رخ نداده است و کریت هم بالوجدان است. یک جزء بالوجدان محرز است و جزء آخر بالاستصحاب فیحکم بالطهاره.

پاسخ:

خود سید محمد باقر به این بیان ملتفت بوده وجواب داده است که ما طهارت دیگری نداریم ما فقط یک طهارت داریم حتی شاید ایشان اصل مجعولیت طهارت را هم قبول ندارد و آن را عدم النجاسه می داند. به هر حال مجعولیت طهارت عاصمیه را قطعاً منکر است.

پس این بیان هم مبتنی است بر مقام اثبات، که بگوییم برای کر که موضوع آخری است طهارت دیگری هم جعل شده است که موضوعش مرکب است از کریت و عدم ملاقات با نجس در حال عدم کریت. به نظر ما هم دو جعل بعید است که یک طهارت برای آب قلیلی که لم یلاق جعل شده باشد و یک طهارت هم برای آب کری که لم یلاق فی حال القلّه.

بیان دوم:

بیان دوم این است که بگوییم برای کرّ یک طهارت مطلقه نداریم لکن ممکن است بگوییم ما دوتا جعل داریم یکی جعل نجاست که موضوعش آبی است که لاقی نجساً و لم یکن کراً. این موضوع را همه قبول دارند هم از الماء اذا بلغ قدر کر استفاده می شود و هم از لا- تشرب منه الا- ان تکون حوضاً کبیراً. جعل دیگر طهارت است که برای آبی که در حال قلت ملاقات با نجس نکرده است جعل شده است. حالا یا قلیل باشد و ملاقات نکند یا اینکه کرّ باشد که در زمان قلت ملاقات نکرده است. خلاصه، آبی که در حال قلت با نجس ملاقات نکرده است طاهر است چه بعداً کر بشود و چه نشود و در هر حال همان طهارت سابق ادامه دارد. و ظاهراً «الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیئ» هم می خواهد همین را بگوید که طهارتی که در حال قلت جعل شده است همان طهارت بعد از کریّت هم باقی است.

ص: ۳۲

پس بعید نیست که یک حکمی داشته باشیم به نام طهارت که موضوعش آبی باشد که در حال قلت با نجس ملاقات نکرده است. الان در این آب کر پیش روی خودمان شک داریم که نجس است یا نه؟ استصحاب عدم می گوید این آب در زمان قلت با نجس ملاقات نکرده است فیکون طاهراً. اینکه سید محمد باقر فرمود استصحاب عدم ملاقات صرف الوجود را نفی نمی کند در جواب ایشان میگویم می تواند صرف الوجود را نفی کند. موضوع طهارت، آبی است که در زمان قلت ملاقات با نجس نکرده است و الان من شک دارم این آب در زمان قلت ملاقات با نجس کرده است یا نه؟ استصحاب عدم می گوید در زمان قلت ملاقات نکرده است فهو طاهرٌ، و از طرف دیگر استصحاب وجود دیگر می گوید قلت در زمان ملاقات هم ادامه داشته باشد فنجسٌ، این دو استصحابها با هم تعارض می کنند.

به این بیان ما فرمایش مرحوم نائینی را نیز نمی پذیریم. ایشان فرمود که شک ما الان در طهارت اعتصامیه است، به ایشان عرض می کنیم: طبق بیان اول، بله، شک ما در طهارت اعتصامیه است ولی همان عدم ملاقات تا زمان کریت این طهارت اعتصامیه را درست می کند و لازم نیست که ثابت کنیم ملاقات بعد از کریت بوده است. و طبق بیان دوم میگوییم طهارت اعتصامیه درست نیست و فقط یک طهارت داریم و استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریت موضوع برای طهارت آن را ثابت می کند همچنانکه استصحاب بقاء قلت تا زمان ملاقات هم موضوع نجاست آن را ثابت می کند.

حاصل الکلام:

ص: ۳۳

استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریت نفی صرف الوجود است و آنچه که در موضوع اخذ شده است صرف الوجود ملاقات تا زمان قلت است و ما با استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت صرف الوجود را نفی می کنیم. و اصل مثبت نیست. چون صرف الوجودی که در خطاب نجسٌ آمده است صرف الوجود الی زمان القله است و استصحاب این صرف الوجود را نفی می کند لذا ما که گفتیم به دو بیان می توانم مسأله را حل کنیم الان می گوییم حتی اگر بگوییم طهارت مجعول نیز نیست و فقط یک حکم داریم و آن هم نجاست است بازمی گوییم موضوع نجاست که صرف الوجود ملاقات الی زمان القله است با استصحاب نفی می شود و اصل مثبت نیست.

پس ما با دو بیان بر اساس اینکه طهارت را مجعول می دانستیم می خواستیم مشکل را حل کنیم اما طبق مبنای عدم مجعولیت طهارت هم فرمایش شهید صدر درست نیست. ایشان که فرموده است استحاب عدم ملاقات نمی تواند صرف الوجود را نفی کند درست نیست و با بیانی که گفتیم می تواند صرف الوجودرا نفی کند.

استصحاب/تنبیهات /تنبیه یازدهم تأخر حادث/ جمع بندی ۹۴/۱۰/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات /تنبیه یازدهم: تأخر حادث/ جمع بندی

بحث تعاقب حالتین تمام شد. بد نیست مجدداً خلاصه آنچه که گذشت به عنوان جمع بندی بیان کنیم.

خلاصه و جمع بندی:

در فرع مزبور که در دو حالت داریم یکی کریت و دیگری ملاقات که بر آب قلیل عارض شده است سه نظر وجود داشت:

نظر اول:

یک نظر، نظر سید یزدی و کثیری از محشین عروه است که احکام تعاقب حادثین را در این فرع پیاده کرده و گفتند عدم هر حادث در ظرف وجود حادث آخر اثر دارد و استصحاب عدم کریت در ظرف ملاقات و استصحاب عدم ملاقات الی زمان الکریت هر دو دارای اثر می باشند. حالا که از مصادیق تعاقب حادثین شد مسأله علی المبنی می شود:

ص: ۳۴

کسانی که در معلوم التاریخ استصحاب را جاری می دانند معتقدند در هر سه فرض اصول باهم تعارض می کنند و مرجع قاعده طهارت است. استصحاب عدم کریت الی زمان الملاقات با استصحاب عدم ملاقات الی زمان الکریه تعارض و تساقط می کنند فیرجع الی قاعده الطهاره. این نظری است که مصباح الاصول آن را تایید کرده اند.

و کسانی که بین معلوم التاریخ و مجهول التاریخ فرق می گذارند اینجا تفصیل می دهند و می گویند در مجهولی التاریخ به حکم قاعده طهارت آب طاهر است. البته مرحوم آخوند به قاعده طهارت مراجعه می کرد از این باب که معتقد بود استصحاب

در مجهولی التاریخ مجال ندارد. و مرحوم شیخ به قاعده طهارت مراجعه می کرد از این باب که معتقد بود هر دو استصحاب جاری شده و با تعارض تساقط می کنند و نوبت به قاعده طهارت می رسد.

و در صورتی که کریت معلوم التاریخ باشد و ملاقات مجهول التاریخ، اینجا استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریت جاری است و طهارت آب ثابت می شود. و در صورتی که ملاقات معلوم باشد و کریت مجهول باشد استصحاب عدم کریت تا زمان ملاقات نجاست را اثبات می کند و نتیجه تفصیلی است که سید یزدی مطرح کرده است.

پس آنها که برای این فرع خصوصیتی قائل نشده و حکم تعاقب حادثین را جاری کردند آنها علی بعض المبانی در جمیع فروض قائل به طهارت هستند و علی بعض المبانی به تفصیل معتقد هستند.

نظر دوم:

نظر دوم این بود که در محل کلام خصوصیتی است که آن خصوصیت باعث می شود از بحث تعاقب حادثین متمایز شود و آن خصوصیت این است که اینجا عدم یکی از حادثین در ظرف وجود حادث آخر اثر ندارد، عدم کریت در ظرف ملاقات اثر دارد که نجاست است. اما عدم ملاقات در زمان قلت اثر ندارد. این حرف سه بیان مختلف داشت، یک بیان از مرحوم نائینی، یک بیان از مرحوم سید محمد باقر و بیان سوم از مرحوم آقای خویی:

ص: ۳۵

اما بیان مرحوم نائینی این بود که استصحاب عدم ملاقات الی زمان الکریه مثبت است و نمی تواند طهارت الان این آب را که به کرّ تبدیل شده است ثابت کند. مفاد این استصحاب این است که می گوید این آب تا زمانی که کر نبوده است پاک بوده است ولی نمی تواند طهارت فعلی آن را ثابت کند. مرحوم آقای خویی و مرحوم آقا ضیاء در مقام اشکال به ایشان فرمودند که این استصحاب می تواند طهارت را ثابت کند و ما گفتیم که جواب آنها درست نیست.

بیان دوم که شبیه بیان اول است فرمایش مرحوم سید محمد باقر است. ایشان هم معتقدند که استصحاب عدم ملاقات مجال ندارد بیان ایشان به این ترتیب است: موضوع نجاست مرکب است از اینکه آب قلیل باشد و صرف الوجود ملاقات با نجس هم محقق شود و یک حکم بیشتر هم وجود ندارد و آن هم جعل نجاست برای آب قلیلی است که در حال قلت، ملاقاتِ به نحو صرف الوجود با نجس نکرده است. با توجه به این موضوع وی فرمود: استصحاب عدم ملاقات مجال ندارد؛ چون استصحاب عدم ملاقاتِ در حال قلت وقتی می تواند جاری بشود که ما در اصل تحقق ملاقات شک داشته باشیم. مثلاً آبی هست شک داریم با نجس ملاقات کرده است یا نه؟ با استصحاب میگوییم در طول وجود این آب الی زمان الحاضر ملاقات با نجس رخ نداده است فیکون هذ الماء طاهراً. اما در جایی که قطعاً ملاقات رخ داده و تاریخ آن هم معلوم است استصحاب عدم ملاقات تا زمان کریت فقط فردی از ملاقات را نفی می کند و آن ملاقات تا زمان کریت است، اگر خواسته باشیم بگوییم با این آب قلیل صرف الوجود ملاقات رخ نداده است باید امر آخری را نیز به آن ضمیمه بکنیم و بگوییم: تا زمان کریت استصحاب می گوید ملاقات رخ نداده است و بعد الکریت هم از باب اینکه قلیل بودن آب از بین رفته و تبدیل به کر شده است معنا ندارد که ملاقات با آب قلیل رخ داده باشد پس این آب در عمود زمان الی زماننا الحاضر با نجس ملاقات نکرده است از باب اینکه قبل الکریه اصل می گوید ملاقات نکرده است و بعد الکریه هم ملاقات در حال قلت معنا ندارد. نتیجه ای که ایشان گرفته است این است که استصحاب عدم کریت الی زمان الملاقات بلامعارض جاری است.

بیان سوم بر عدمِ جریانِ استصحابِ عدمِ ملاقات از مرحوم آقای خویی است، ایشان فرمودند: وجه عدم جریان استصحاب عدم ملاقات این است که محل بحث ما داخل در قاعده دیگری است که در موضوعات و متعلقات مرکبه وجود دارد و آن قاعده این است که در موضوعات و متعلقات مرکبه اگر استصحاب وجود یک جزء در زمان وجود جزء آخرجاری شد دیگر استصحاب عدم جزء آخر در زمان وجود جزء اول مجال ندارد و جاری نیست.

این مطلب را مرحوم سید محمد باقر کبروياً قبول نکرد ولی ما گفتیم کبری درست است لکن صغرویت مانحن فیه نسبت به کبری نادرست است. ما با قبول نکردن صغری هر سه حرف را منکر شدیم هم حرف مرحوم نائینی را، هم حرف مرحوم سید محمد باقر را و هم حرف آقای خویی را. ادعای ما این است که استصحاب عدم ملاقات الی زمان الکریه اثر دارد و جاری است، اثرش این است که موضوع طهارت را نفی می کند، موضوع طهارت فعلی آب عدم ملاقات فی زمان القله است، آبی که الان کر است و با نجس ملاقات کرده است اگر بخواهد طاهر باشد موضوعش این است که در زمان قلت با نجس ملاقات نکرده باشد، شارع همانطور که فرموده است آبی که با نجس در زمان قلت ملاقات کند نجس است همچنین فرموده است آبی که در زمان قلت با نجس ملاقات نکند طاهر است هر چند که بعداً کر بشود. ما بر خلاف مرحوم سید محمد باقر و مرحوم آقای خویی از باب جمع بین ادله قائل به دو حکم هستیم یک حکم این است که آبی که ملاقات با نجس کند نجس است و لو صار بعدُ کراً. حکم دوم این است است که آبی که در حال قلت با نجس ملاقات نکرده است فهو طاهر سواء صار کراً او لم یصر. پس استصحاب عدم ملاقات می تواند یک حکم را بیاورد و آن هم طهارت است. پس اینکه مرحوم نائینی فرمود این استصحاب به درد بعد الملاقات نمی خورد و مثبت است می گوییم اینگونه نیست. و اینکه مرحوم سید محمد باقر فرمود این استصحاب صرف الوجود ملاقات را نفی نمی کند میگوییم اینگونه نیست و می تواند صرف الوجود را نفی کند. نتیجه اینکه استصحاب عدم ملاقات در زمان قلت طهارت فعلی آب را ثابت می کند و استصحاب بقاء قلت الی حین الملاقات هم نجاست آن را ثابت می کند و چون هر کدام از استصحابها حکم مختلفی را ثابت می کنند با یکدیگر تعارض می کنند و ترجیحی نسبت به هم ندارند.

ص: ۳۷

هـذا تمام الکلام بنا بر قاعـده و عـدم التفات به قاعـده میرزائیه. اما اگر قاعده میرزائیه را ضـمیمه کردیم در جمیع فروض حکم مسأله فرق می کنـد و با توجه به آن نظر سومی در مسأله ایجاد می شود. ما در مجهولی التاریخ گفتیم استصـحاب عدم ملاقات با استصـحاب عـدم کریت تعارض می کنـد، حال بعد التساقط شک می کنیم آب پاک است یا نه؟ نوبت به قاعده میرازئیه می رسـد و می گوییم مقتضای این قاعـده لزوم اجتناب است(بـدون اینکه نجاست ثابت بشود). اما اگر کریت معلوم التاریخ باشـد گفتیم استصـحاب آن مجال ندارد در اینصورت استصـحاب عدم ملاقات تا زمان کریت بلامعارض جاری است و طهارت آب ثـابت می شود و وقتی استصـحاب عـدم ملاقـات که اصل موضوعی است جاری شـد نوبت به قاعـده میرزائیه نمی رسـد. حکم فرض سـوم بر عکس حکم فرض دوم می شود، اگر کریت مجهول و ملاقـات معلوم باشـد اینجـا ملاقـات استصـحاب نـدارد و استصحاب عدم کریت تا زمان ملاقات جاری است و نجاست آب ثابت می شود و دیگر نوبت به قاعده میرزائیه نمی رسد.

حاصل الکلام:

بنا بر اینکه این فرع از صـغریات مساله تعاقب حادثین باشد اگر قاعده میرزائیه را قبول نکنیم حکم همانی است که مرحوم سید فرموده است که تفصـیل است، و اگر قاعده میرزائیه را قبول کنیم باید به نحو دیگری تفصیل بدهیم. البته همه این حرفها مبتنی بر این است که استصـحاب مثبت تکلیف را قبول داشـته باشـیم و الّا اگر استصـحاب مثبت تکلیف را قبول نداشـته باشـیم و در نتیجه استصحاب عدم کریت را جاری نکنیم نتیجه بحث عوض می شود که خودتان آنها را تطبیق کنید.

ص: ۳۸

بهذا یتم الکلام در تنبیه یازدهم.

تنبیه دوازدهم: جریان استصحاب در اعتقادیات

این تنبیه درباره جریان استصحاب در اعتقادیات است. منشأ بحث از این تنبیه مناظره ای بوده است که بین بعض افاضل و شخص یهودی شکل گرفته و یهودی برای اثبات دین خود به استصحاب تمسک کرده است. بعدها میرزای قمی در قوانین آن را مفصل بحث کرده است.

نظر مرحوم آخوند:

خلاصه، مرحوم آخوند می فرماید: در جایی که مستصحب حکم شرعی باشد بلا شک استصحاب جاری است. و همچنین در جایی که مستصحب از موضوعات صرفه خارجیه باشد ولی حکم شرعی بر آن مترتب باشد نیز بلا اشکال استصحاب جاری است. بعد ایشان فرموده است: در موضوعات لغویه هم در جایی که اثر شرعی داشته باشد استصحاب جاری است. یک سری جمل و عناوینی است که در یک زمانی یقین داریم در یک معنای ظهور داشته اند و در زمانهای بعد شک داریم آیا ظهورشان باقی است یا نه؟ استصحاب می گوید ظهور آنها باقی است و بر این استصحاب حجیت که اثر شرعی است بار می شود. به عنوان مثال فرض کنید بیّنه در زمان پیغمبر اکرم در ما یبیّن الشیٔ ظهور داشته است نه شهادت عدلین. همین کلمه در زمان صادقین علیهم السلام مثلا در روایت مسعده حتی تقوم به البینه استعمال شده است، نمی دانیم مقصود از بینه در کلام حضرت صادق چیست؟ به معنای شهادت عدلین است یا به معنای ما یبین الشیٔ است؟. اساساً منشأ اختلاف در اینکه در موضوعات خارجیه بینه لازم است یا عدل واحد کافی است؟ همین است که مقصود از بینه در روایت مسعده بینه لغوی است کما علیه السید الخویی یا بینه اصطلاحی به معنای شهادت عدلین است؟. به هر حال اگر شک کردیم بینه ظهور دارد در معنای سابقش یا نه استصحاب می گوید همچنان در معنای سابق خود ظهور دارد. این همان اصاله عدم النقل است که در جای خودش گفته اند حقیقتاً اصل لفظی است و استصحاب نیست.

ص: ۳۹

بالاخره مرحوم آخوند فرموده است لغت نیز مجری استصحاب است.

تا اینجا جای بحث ندارد انما البحث در امور اعتقادیه است که آیا استصحاب جاری است یا نه؟

ایشان امور اعتقادیه را به دو قسم تقسیم کرده است، در یک قسمش فرموده است استصحاب مجال دارد در یک قسمش تفصیل داده است.

قسم اول امور اعتقادیه ای است که در آنها علم و یقین لازم نیست و اعتقاد و تسلیم کفایت می کند، آنچه که در آنها واجب است عقد القلب و الایمان است. چه به موضوع یقین داشته باشیم و چه نداشته باشیم. مثلاً یقین نداریم در قبر و برزخ چه خواهد گذشت ولی می گوییم به همان که اتفاق خواهد افتاد ایمان داریم. ایشان در این قسم فرموده است: استصحاب جاری است هم حکما و هم موضوعاً. حکماً جاری است مثل اینکه فرض کنید در یک زمانی اعتقاد به احوال القیامه لازم بود الان شک دارم اعتقاد به آنها لازم است یا نه استصحاب میگوید الان هم اعتقاد به آنها لازم است. استصحاب موضوعی نیز جاری است، فرض کنید یقین به وجود امام لازم نبوده و اعتقاد به او نیز کافی است، الان شک دارم امام من زنده است حتی یجب الاعتقاد به یا اینکه این امام رحلت کرده است و الان باید به امامت جدید اعتقاد داشته باشم استصحاب می گوید همان امام زنده است و باید به او معتقد باشید.

لا یقال

که استصحاب اصل عملی است و اعتقادیات مربوط به عمل نیست و باید در آنها جاری نشود؟

فانه یقال

اینکه میگویند استصحاب اصل عملی است در مقابل امارات است یعنی کاشف از واقع نیست و مربوط به مقام عمل است حالا آن عمل جوارحی باشد یا جوانجی.

قسم ثانی از امور اعتقادیه اموری است که علاوه بر اعتقاد و عقد القلب علم به آنها هم لازم است مثل وجود خدا، وحدانیت او و رسالت پیامبر که در آنها تحصیل علم لازم است. فرموده است: در این امور هم استصحاب در ناحیه حکم مجال دارد ولی در ناحیه موضوع مجال ندارد. حکم مثل اینکه در زمان معصوم تحصیل یقین لازم بود بعد شک دارم در زمان غیبت هم تحصیل یقین لازم است یا نه؟ استصحاب میگوید تحصیل العلم و المعرفه در زمان غیبت هم لازم است. اما استصحاب موضوعی مجال ندارد اگر تحصیل علم به حیات امام وقت واجب باشد، وقتی شک کنیم که امام وقت چه کسی است استصحاب جاری نیست؛ چون استصحاب مورث علم نیست و علم نمی آورد. غایت استصحاب ظن است لذا اگر تحصیل علم لازم بود لا مجال للاستصحاب اما اگر تحصیل ظن کفایت کند استصحاب مجال دارد. از این باب که استصحاب ظن آور است.(۱)

۱- (۱) . کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۲۲ «أنه قد عرفت أن مورد الاستصحاب لا بد أن یکون حکما شرعیا أو موضوعا لحکم کذلک فلا إشکال فیما کان المستصحب من الأحکام الفرعیه أو الموضوعات الصرفه الخارجیه أو اللغویه إذا کانت ذات أحکام شرعیه.و أما الأمور الاعتقادیه التی کان المهم فیها شرعا هو الانقیاد و التسلیم و الاعتقاد بمعنی عقد القلب علیها من الأعمال القلبیه الاختیاریه فکذا لا إشکال فی الاستصحاب فیها حکما و کذا موضوعا فیما کان هناک یقین سابق و شک لاحق لصحه التنزیل و عموم الدلیل و کونه أصلا عملیا إنما هو بمعنی أنه وظیفه الشاک تعبدا قبالا للأمارات الحاکیه عن الواقعیات فیعم العمل بالجوانح کالجوارح و أما التی کان المهم فیها شرعا و عقلا هو القطع بها و معرفتها فلا مجال له موضوعا و یجری حکما فلو کان متیقنا بوجوب تحصیل القطع بشی ء کتفاصیل القیامه فی زمان و شک فی بقاء وجوبه یستصحب.و أما لو شک فی حیاه إمام زمان مثلا فلا یستصحب لأجل ترتیب لزوم معرفه إمام زمانه بل یجب تحصیل الیقین بموته أو حیاته مع إمکانه و لا یکاد یجدی فی مثل وجوب المعرفه عقلا أو شرعا إلا إذا کان حجه من باب إفادته الظن و کان المورد مما یکتفی به أیضا ف الاعتقادیات کسائر الموضوعات لا بد فی جریانه فیها من أن یکون فی المورد أثر شرعی یتمکن من موافقته مع بقاء الشک فیه کان ذاک متعلقا بعمل الجوارح أو الجوانح.و قد انقدح بذلک أنه لا مجال له فی نفس النبوه إذا کانت ناشئه من کمال النفس بمثابه یوحی إلیها و کانت لازمه لبعض مراتب کمالها إما لعدم الشک فیها بعد اتصاف النفس بها أو لعدم کونها مجعوله بل من الصفات الخارجیه التکوینیه و لو فرض الشک فی بقائها ب احتمال انحطاط النفس عن تلک المرتبه و عدم بقائها بتلک المثابه کما هو الشأن فی سائر الصفات و الملکات الحسنه الحاصله بالریاضات و المجاهدات و عدم أثر شرعی مهم لها یترتب علیها باستصحابها».نعم لو کانت النبوه من المناصب المجعوله و کانت کالولایه و إن کان لا بد فی إعطائها من أهلیه و خصوصیه یستحق بها لها لکانت موردا للاستصحاب بنفسها فیترتب علیها آثارها و لو کانت عقلیه بعد استصحابها لکنه یحتاج إلی دلیل کان هناک غیر منوط بها و إلا لدار کما لا یخفی.

استصحاب/تنبیهات /تنبیه دوازدهم ۹۴/۱۰/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات /تنبیه دوازدهم

دیدگاه مرحوم آخوند در استصحاب در امور اعتقادیه

بحث در جریان استصحاب در امور اعتقادیه بود. مرحوم آخوند امور اعتقادیه را دو قسم کردند فرمودند در یک قسم تحصیل علم و معرفت لازم نیست و در قسم دوم تحصیل علم و معرفت لازم است. بعد از بیان این دو قسم فرمودند: نسبت به استصحاب نبوت که از قسم ثانی است باید تفصیل داد. تارةً می گوییم مقصود از نبوت (مستصحب) امر تکوینی و مقام شامخ و نفس کامله ای است که لیاقت پیدا کرده تا به او وحی بشود. فرموده است: اگر این معنا مقصود باشد جای استصحاب ندارد چون حکم شرعی نیست و مجعول نمی باشد.

تاره اخری می گوییم نبوت مثل امامت امرمجعول شرعی است که خداوند تبارک و تعالی او را برای بعضی از اشخاص خاص از بندگانش جعل کرده است و البته برای این جعل لازم است که نفس به مرتبه خاصی از کمال برسد. فرموده است: در این قسم ارکان استصحاب تمام است ولی نیاز به دلیل دارد تا استصحاب بتواند جاری بشود.

ثالثه این است که مراد از مستصحب احکام پیامبر است و مقصود کتابی از استصحاب، استصحاب احکام پیامبر سابق است. فرموده است نسبت به این استصحاب قبلا بیان شد که ارکان آن تمام است و جاری است و نیاز به دلیل ندارد.

خلاصه اینکه مرحوم آخوند مستصحب را سه قسم کرده و گفته است در اولی استصحاب مجال ندارد، در دومی مجال دارد ولی باید به آن دلیل اقامه شود و در سومی نیاز به اقامه دلیل نیست و مجال دارد.

ص: ۴۲

مرحوم آخوند بعد از بیان این سه قسم از استدلال کتابی به استصحاب(۱) جواب داده است. وی می فرماید این استصحاب مجال ندارد و کتابی نمی تواند به استصحاب تمسک بکند تا مسلمان را ملزم به پذیرش دین خود کند و همچنین نمی تواند برای اقناع خود به آن تمسک کند.

اما نمی تواند مسلمان را به نبوت حضرت موسی ملزم کند به این خاطر که الزام مسلمان توقف دارد به اینکه اولاً مسلمان نسبت به مستصحب یقین و شک داشته باشد و ثانیاً تعبد استصحابی مجال داشته باشد و ثالثاً دلیلی باشدکه مسلمان آن را قبول داشته باشد.

پس برای الزام مسلم سه چیز لازم است. شک و یقین لازم است تا موضوع استصحاب فعلی شود، پرواضح است که مسلمان نسبت به آیین موسی شک در بقاء ندارد، بلکه یقین دارد که پیامبری او تمام شده است. ثانیاً الزام در صورتی محقق است که

مسلمان شک خود را ابراز کند و مادامی که او شک خود را ابراز نکرده است الزام وی معنا ندارد. اگر کسی در پیامبری یک پیامبر شک داشته باشد مادامی که شک خود را ابراز نکرده است مسلمان است، درست است که کسی که شک دارد حضرت موسی در این زمان پیامبر است یا نه در واقع شک دارد که حضرت محمد(ص) الان پیامبر است یا نه؟ لکن مادامی که شک خود را ابراز نکرده است الزام او معنا ندارد. مضافاً به اینکه کتابی که می خواهد مسلمان را به نبوت موسی ملزم کند باید به این استصحاب دلیل قائم بشود. گفتیم که اگر کتابی مستصحب را نبوت مجعوله قرار دهد این استصحاب نیاز به دلیل دارد، حال اگر او به ادله ای که در شریعت ما است استدلال کند خلف لازم می آید چون این ادله در شریعت ما است و او می خواهد این شریعت را نفی کند چطور می تواند به محتویات این شریعت استدلال کند؟، و اگر به ادله ای که در شریعت خودش بوده و استصحاب را حجت می کرده است استدلال کند دور لازم می آید؛ چون طبق این فرض حجیت استصحاب متوقف است بر اینکه شریعت حضرت موسی قبلاً ثابت بوده باشد در حالی که او با استصحاب می خواهد این شریعت را ثابت کند.

۱- (۱) گفته شده است این استدلال در جریان مناظره با سید بحر العلوم یا سید قزوینی انجام گرفته است.

پس علی أی حال کتابی نمی تواند مسلم را با استصحاب ملزم کند مگر اینکه کسی بگوید که جریان استصحاب امر عقلائی و مفروغ عنه است و نیاز به امضاء هیچ پیامبری نیست لکن این حرف هم درست نیست چون استصحاب ولو بر اساس سیره عقلاء حجت باشد باز این سیره نیاز به امضا دارد و دوباره کلام عود می کند که مُمضی کیست؟ حضرت موسی باشد دور لازم می آید و اگر شریعت اسلام باشد خلف لازم می آید.

اما اینکه آیا کتابی می تواند با استصحاب خود را اقناع کند؟ مرحوم آخوند فرموده است کتابی نمی تواند برای اقناع خودش استصحاب را به کار گیرد چون اولاً قضیه نبوت از مسائل و اعتقاداتی است که در آنها تحصیل علم لازم است و عقل میگوید که باید پیامبر را بالیقین و المعرفه شناخت و اگر کسی احتمال داد که پیامبر جدید آمده است باید فحص کند و اگر فحص نکرد و بعد کشف خلاف شد استحقاق عقوبت دارد نظیر شبهات قبل الفحص، همانطور که عقل در شبهات قبل الفحص فحص را لازم می داند بطریق اولی در اینجا هم فحص را لازم می داند. پس اولا باید فحص انجام شود و او نمی تواند صرفاً به خاطر استصحاب خود را اقناع کند. ثانیاً کتابی برای اقناع خود باید دلیل بر حجیت استصحاب نیز پیدا بکند و اینجا حجیت استصحاب دلیل ندارد. و اگر فرض بکنیم او حجیت استصحاب را در شریعت حضرت موسی احراز کرده است خود این حجیت محل سؤال است و اشکال دور سابق عود می کند. ثالثاً در این موارد که به نبوت علم دارد و لکن مردد است که این نبی پیامبر سابق است یا پیامبر لاحق؟ عقل می گوید علم اجمالی منجز است و باید تا وقتی که اختلال نظام پیش نیامده است احتیاط کند ونمی تواند خود را به استصحاب اقناع کند. البته مرحوم آخوند از این وجه جواب داده است که: مگر اینکه کسی بگوید در جایی که تردید داریم پیامبر عوض شده است یا نه؟ از مسلمات عقلاء است که بر اساس اصاله عدم النسخ مادامی که نبوت پیامبر لاحق اثبات نشده است به دین سابق عمل می کنند فلذا این علم اجمالی اثر ندارد. لذا در بین عقلاء می بینیم اگر دولت یک مملکت تغییر پیدا کند و مردم آن مملکت شک کنند که قانون قبلی عوض شده است یا نه؟ بر قانون سابق بناء می گذارند مگر اینکه خلافش ثابت شود.(۱)

۱- (۲) . ثم لا یخفی أن الاستصحاب لا یکاد یلزم به الخصم إلا إذا اعترف بأنه علی یقین فشک فیما صح هناک التعبد و التنزیل و دل علیه الدلیل کما لا یصح أن یقنع به إلا مع الیقین و الشک و الدلیل علی التنزیل.و منه انقدح أنه لا موقع لتشبث الکتابی باستصحاب نبوه موسی أصلا لا إلزاما للمسلم لعدم الشک فی بقائها قائمه بنفسه المقدسه و الیقین بنسخ شریعته و إلا لم یکن بمسلم مع أنه لا یکاد یلزم به ما لم یعترف بأنه علی یقین و شک و لا إقناعا مع الشک للزوم معرفه النبی بالنظر إلی حالاته و معجزاته عقلا و عدم الدلیل علی التعبد بشریعته لا عقلا و لا شرعا و الاتکال علی قیامه فی شریعتنا لا یکاد یجدیه إلا علی نحو محال و وجوب العمل بالاحتیاط عقلا فی حال عدم المعرفه بمراعاه الشریعتین ما لم یلزم منه الاختلال للعلم بثبوت إحداهما علی الإجمال إلا إذا علم بلزوم البناء علی الشریعه السابقه ما لم یعلم الحال. کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۲۳.

تذکر دو نکته:

نکته اول:

بیانات آخونـد در اینجا متین است فقط یک مطلبش نکته علمی و فنی دارد. و آن اینکه: اختلافی است بین آخونـد و شـیخ که آیا در امور اعتقادی علم و معرفت لازم است یا نه؟ مرحوم شـیخ و لعله المشهور معتقدند که یقین و معرفت لازم است فلذا می بینیم در رسـاله هـا هم می نویسـند که به اصول دین علم و معرفت لازم است. امـا مرحوم آخونـد آن را باطلاقه قبول نـدارد و اعتقادات را به دو قسم تقسـیم کرده است، فرموده است: در یک قسم از آنها فقط عقـد القلب لازم است و یقین لازم نیست، و در قسم دوم معرفت و یقین لازم است. و این بحث مربوط به فقه است که آیا مواردی که ما مأمور شـدیم به آنها ایمان داشـته باشـیم یقین لازم است یا نه؟ قسـمتی از موارد مسـلم است که یقین لازم است مثل خداونـد و نبوت و امامت، حالا آیا چیزهای دیگری هم است که ایمان به آنها لازم است؟ این یک بحث فقهی است که باید در جای خودش بحث شود.

ادعای ما این است که اگر دلیلی پیدا کردیم که می گوید مثلاً ایمان به ملائکه و رسل سابقین لازم است ظاهرش این است که باید عن علم به آنها معتقد شد. به نظر می رسد مرحوم آخوند بین تفاصیل و اصل آنچه که ایمان به آن لازم است خلط کرده است. آنچه که علم و یقین لازم است اصل کتاب ابراهیم و موسـی و .. است هر چند که تفاصیل آنها را ندانیم. پس ایمان باید عن معرفت و یقین باشد هر چند که یقین و معرفت اجمالی باشد.

ص: ۴۵

نکته دوم:

اینکه فرموده است در امور اعتقادیه استصحاب حکم مطلقا جاری است و در موضوعات فی الجمله جاری است، یک مقدار بحث را عوض کرده است. بحث ما در اعتقادیات است و فرمایش ایشان در استصحاب حکم ربطی به بحث ما ندارد. و استصحاب بقاء حکم در هر صورت جاری است و ربطی به اعتقادیات ندارد.

جواب علماء قبل آخوند از استدلال کتابی

قبل از آخوند هم از این استدلال کتابی جواب داده اند. آنها جواب داده اند: که ما از اول به حضرت موسائی یقین داریم که به نبوت حضرت محمد(ص) بشارت داده است و ما به آن یقین داریم. و مستصحب ما از اول ضیق است و با نبوت پیامبر ما منافاتی ندارد. و ما الان هم به نبوت موسی یقین داریم اما نبوتی که گفته است پیامبر ما خواهد آمد.

این مطلب از روایت امام رضا اقتباس شده است که حضرت در جواب جاثلیق فرموده است ما به موسایی اعتقاد داریم که مبشر پیامبر ما است.

پاسخ شیخ انصاری:

شیخ انصاری این حرف را نپسندیده و جواب داده است که حضرت موسی کلی نیست تا آن را ضیق کنیم، حضرت موسی بن عمران جزئی است و جزئی تضییق بردار نیست. و نسبت به روایت فرموده است که باید از ظاهر آن دست برداشت و تضییق و تقیید را که ظاهر آن است به تعلیق حمل کرد. درست است که جزئی قابل تضییق نیست ولی قابل تعلیق است، مثل اینکه گفته می شود ان جائک زید فاکرمه، در اینجا مجئ تضییق کننده زید نیست ولی می شود وجوب اکرام زید را معلق کرد به مجیئ به یان صورت که گفته شود وجوب اکرام زید معلق است بر اینکه زید بیاید. حال مراد امام رضا (ع) این است که ما پیامبری موسی را قبول داریم معلقاً به اینکه او اعتراف کند که حضرت محمد (ص) پیامبر است. و چون او واقعاً چنین بشارتی داده است ما نبوت او را قبول داریم. جواب مرحوم شیخ در نتیجه با جواب آنها تفاوتی ندارد فقط صیاغتش با آنها متفاوت است.

مناقشه استاد:

به نظر ما فرمایش شیخ درست ندارد و لازم نیست که ظاهر روایت عیون را توجیه کنیم. اینکه گفته می شود جزئی لا یتضیق و این معنا است که نمی تواند به فرد آخری مقید شود، اما تقید آن به احوال درست است. عیبی ندارد کسی بگوید من زید خندان را دوست دارم. حضرت موسی اطلاق احوالی دارد یک حالش این است که بشارت نداده باشد و یک حالتش این است که به نبوت نبی اسلام اعتراف کرده است ما به یک حالت او یقین داریم. فلذا اشکال مرحوم شیخ وارد نیست.

استصحاب/تنبیهات /تنبیه دوازدهم/ استصحاب حکم مخصص یا عموم عام ۹۴/۱۰/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/تنبیهات /تنبیه دوازدهم/ استصحاب حکم مخصص یا عموم عام

بحث در تنبیه دوازدهم تمام شد. کلمه ای که باقی مانده است و دیروز هم به آن اشاره کردیم این است که مرحوم آخوند فرمود برای الزام مسلمان باید او به یقین و شک اعتراف کند و همچنین برای استصحاب دلیل هم باشد و بعد فرمود اگر دلیل از شریعت قبل باشد دور لازم می آید و اگر از شریعت اسلام باشد خلف لازم می آید. این فرمایش ایشان بر این مبنا است که معتقد شویم حجیت سیره نیاز به امضا دارد و هر دو طرف نیز آن را قبول داشته باشند. اما اگر گفتیم که در مقام الزام نیازی به حجیت شرعیه نیست فرمایش ایشان درست نیست. به نظر می رسد در مقام الزام، عقلائی بودن طریقه کافی است هر چند که شریعت آن را قبول نداشته باشد. اگر در منازعه ای احد المتنازعین به امر عقلائی تشبث کند همین استدلال عند العقلاء تمام است و متوقف بر این نیست که شریعت آن را قبول داشته باشد. بنابراین اینکه مرحوم آخوند تمامیت استدلال را الزاماً و اقناعاً متوقف کرده است به تمامیت دلیل عند الشرع درست نیست. و برای تمامیت استدلال عقلائی بودن آن و مقبولیت استدلال عند العقلاء کافی است.

ص: ۴۷

هذا تمام الکلام در تنبیه دوازدهم

تنبیه سیزدهم: استصحاب حکم مخصص یا عموم عام

تنبیه سیزدهم تنبیهی است که در فقه محل ابتلاء است. موضوع این تنبیه درباره عامی است که به وسیله خاص فی بعض الازمنه تخصیص خورده است فلذا ما از عام نسبت به آن ازمنه رفع ید می کنیم لتقدم ظهور الخاص علی العام اما اگر خاص نسبت به زمان دوم اجمال داشت آیا نسبت به آن زمان مرجع عموم عام است یا مرجع استصحاب حکم خاص است؟

تبیین محل بحث:

تارةً خاص روشن است و اجمالی ندارد مثلاً قرآن می فرماید اوفوا بالعقود و روایت می گوید بیع غبنی فی جمیع الازمنه

وجوب وفاء ندارد. حکم این صورت روشن است و خاص بر عام مقدم است چون همانطور که اصل خاص بر عام مقدم است اطلاق خاص هم بر عام مقدم است.

تارةً اخری خاص نسبت به زمان ثانی قاصر است و ظهور ندارد. در این فرض آیا از نظر عرفی به عام باید مراجعه کرد گویا که خاص نیست یا اینکه بگوییم با وجود خاص حجیت عام نسبت به زمان مشکوک زائل شده است و باید حکم خاص استصحاب بشود؟

پس بحث ما یک بحث صغروی است، بحث در این نیست که اگر عام با استصحاب تعارض کرد عام مقدم است یا استصحاب چون بدیهی است که استصحاب نمی تواند با عام معارضه کند و باید به عام اخذ کرد، بحث در این نیست که اگر موردی صلاحیت رجوع به عام را داشته باشد و همچنین صلاحیت دارد از افراد استصحاب باشد بحث کنیم که آیا باید به عام اخذ کنیم یا به استصحاب چون واضح است که در این فروض باید به عام عمل کرد و عام بر استصحاب مقدم است. بحث در صغری است که آیا زمان ثانی صلاحیت دارد مصداق عام باشد تا عام مرجع باشد یا صلاحیت ندارد تا عام مرجعیت نداشته باشد ما در اصل صلاحیت بحث می کنیم که صغری است. عامی که به خاص قاصر تخصیص خورد آیا در زمان دوم عام مرجع است یا استصحاب خاص؟

مثال اول:

خیار غبن مخصص اوفوا بالعقود است. دلیل خیار غبن سیره است و قدر متیقن از سیره زمان اول است و نسبت به زمان دوم شک دارم خیار خبن ثابت است یا نه؟ آیا اینجا جای تمسک به عام است یا خاص که اگر به عام تمسک شود باید گفت که خیار غبن فوری است و اگر مرجع حکم خاص باشد نتیجه اش تراخی خیار غبن می شود.

مثال دوم:

در باره خیار مجلس می خوانیم البیعان بالخیار ما لم یفترقا فاذا افترقا وجب البیع، فرض کنید متعاملین به صورت تلفنی معامله کرده اند، حال شک داریم افتراق آنها به چیست؟ آیا به قطع کردن تلفن است یا مثلاً به بلند شدن از جای خود است؟ اینجا لفظ افترقا شبهه مفهومیه دارد در نتیجه در زمان دوم شک داریم باید به اوفوا بالعقود رجوع کرد یا به استصحاب حکم مخصص.

در مسأله مرحوم شیخ انصاری به یک نحو و مرحوم آخوند به نحو دیگری تفصیل داده است.

مرحوم آخوند هر یک از عام و خاص را دو قسم کرده است در مقابل شیخ که فقط عام را دو قسم کرده است.

دیدگاه شیخ انصاری:

مرحوم شیخ فرموده است عام تاره استغراقی است و اخری مجموعی است. اگر استغراقی شد مرجع عام است و اگر مجموعی شد مرجع استصحاب است. استغراقی بودن عام به این معنا است که عام به حسب ازمنه عمومیت دارد و در هر زمان افراد طولیه داشته و حکم نسبت به تک تک افراد منحل شده است . مثل اینکه گفته شود: اکرم العلماء کل یوم یومٍ که هر روز یک وجوب اکرام مستقل دارد. یا گفته شود: صم الی ثلاثین یوماً با این فرض که هر روز یک وجوب مستقلٍ دارد.

مجموعی بودن عـام هم به این معنـا است که عام در طول زمان فقط یک تطبیق و فقط یک حکم داشـته و برای تمام افراد فقط یک حکم مستمر جعل شده است. برای عام مجموعی به صوم یک روز مثال می زنند که در آن یک وجوب مستمر برای یک روز کامل من الفجر الی المغرب آمده است نه اینکه هر لحظه یک وجوب مسـتقل دارد. مثال دیگر اوفوا بالعقود است، وفاء به عقـد در عمود زمـان مثـل عام مجموعی است اینگونه نیست که هر روز یک وجوب وفاء داشـته باشـد بلکه در طول زمان فقط یک وفاء جعل شده است.

مرحوم شـیخ فرموده است اگر عام استغراقی باشد خاص فقط یک فرد از عام را از دست آن گرفته است و بعد از آن فرد نوبت به عام می رسد. به تعبیر دیگر خاص چون مجمل است روزهای مشـکوک را در بر نمی گیرد اما عام چون انحلالی است و در عمود زمان احکام متعدد دارد آن ایام را در بر گرفته و باید به آن اخذ کرد.

اما اگر عام مجموعی باشد، عام همانند خاص نسبت به زمان مشکوک ساکت است و آن را نمی گیرد فلذا نوبت به استصحاب حکم خاص می رسـد. در عام مجموعی چون عام فقط یک تطبیق دارد و خاص آن تطبیق را از عام گرفته است لذا عام دوباره نمی توانـد زمـان ثـانی را در بر بگیرد. از اینرو این زمان صـلاحیت انـدراج در عام را نـدارد و نوبت به اصل عملی می رسـد و استصحاب می گوید حکم خاص باقی است.

دیدگاه مرحوم آخوند:

ایشـان در کلامـش نـاظر به مرحوم شـیخ است و در آخر نیز به آن تصـریح کرده است که از بیانات ما اشـکالات کلام مرحوم شیخ نفیاً و اثباتاً روشن می شود. وی می گوید: ما علاوه بر اینکه باید ملاحظه کنیم عام استغراقی است یا مجموعی باید خاص را هم ملاحظه کنیم که آیا خاص هم به نحو مجموعی است یا به نحو اسـتغراقی است و زمان در آن قید است یا ظرف. پس ما در محل کلام چهار قسم داریم:

ص: ۵۰

قسم اول:

قسم اول این است که عام به نحو مجموعی باشد و فرد را مستمراً و به یک تطبیق شامل بشود و خاص هم به نحو استمراری باشد. ایشان فرموده است: در این قسم که هر دو استمراری هستند باید تفصیل داد: خاصی که فرد را از عام خارج کرده است تاره من الاول خارج کرده است و اخری من الآخر خارج کرده است و ثالثةً من الاثناء خارج کرده است. اگر خاص که فردی را از تحت عام اخراج کرده است در اثناء اخراج کرده باشد حق با مرحوم شیخ است و اینجا جای تمسک به عام بعد از آن اثناء نیست، بلکه مجرای استصحاب خاص است. مثالش خیار غبن است. خیار غبن بعد از انکشاف غبن می آید و قبل از انکشاف غبن اوفوا بالعقود جاری است، لحظه ای که غبن معلوم شد دلیل خیار غبن به میدان می آید و عام را نسبت به آن زمان قطع می کند، وقتی عام قطع شد چون عام فقط یک وجوب وفاء آورده بود و این حکم با آمدن خیار غبن قطع شده است لذا بعد از گذشتن فوریت عرفی، عام دلالتی به آن زمانها ندارد و تطبیق آن پایان یافته است. در نتیجه در زمان دوم شک دارم خیار باقی است یا نه؟ بقاء خیار استصحاب می شود.

پس اگر عام مجموعی باشد و در خاص هم زمان ظرف باشد وخاص در اثناء باشد اینجا حرف مرحوم شیخ درست است و نوبت به عام نمی رسد. اما در همین فرض اگر خاص در زمان اول باشد مثل خیار مجلس که از لحظه تحقق بیع جلوی اوفوا بالعقود را گرفته است. فرموده است در این قسم در زمان ثانی مرجع عام است و اوفوا بالعقود مجال دارد. نسبت به زمان اول البیعان بالخیار وجوب وفاء به عقد را قطع کرده است و نسبت به زمان ثانی شک داریم وجوب وفاء وجود دارد یا نه؟ باید به اوفوا بالعقود رجوع کرد؛ دلیلش این است که در این قسم در واقع عموم عام اصلاً قطع نشده است، گویا عام از اول گفته است به عقد بعد از وفاء نمودن به خیار مجلس وفاء کن، یعنی از اول اوفوا بالعقود زمان اول را نگرفته است و حقیقتا قطعی در کار نیست و تطبیق عام بعد از گذشتن زمان خیار شروع می شود. فیرجع الیه لا الاستصحاب.

ص: ۵۱

اما اگر دلیل خاص آخر زمان عام را شامل بشود در اینصورت شک ما در قبل از آخر است و عام قبل از آخر را گرفته است و خاص فقط زمان یقینی را شامل شده و باید به عام رجوع کرد.

پس اگر خاص در اول یا در آخر بیاید مرجع عام است و اگر در اثناء بیاید استصحاب مرجع است.

قسم دوم:

عام استغراقی باشد و در خاص هم زمان ظرف باشد. در این فرض حرف مرحوم شیخ درست است و به قدر متیقن خاص اخذ می کنیم و در ماعدای قدر متیقن که فردی برای عام است به عام اخذ می کنیم.

قسم سوم:

عام استغراقی باشد و زمان قید خاص باشد. در اینجا هم عام مرجع است؛ چون خاص در فرد اول حجت است و عام را تخصیص می زند و در فرد دوم چون فرض این است که مجمل است و از طرف دیگر آن فرد مصداق عام هم است لذا عام آن را می گیرد و نوبت به استصحاب حکم خاص نمی رسد چون عدم الحجه لا یزاحم الحجه. نتیجه اینکه این قسم مثل قسم قبل است، فقط فرقش در این است که در فرض قبل اگر به عللی عام از حجیت افتاده باشد مثلاً معارض داشته باشد استصحاب مجال دارد چون زمان ظرف است و در صورت ظرفیت وحدت موضوع باقی است. اما در این قسم که زمان قید و مفرّد است و هر آن یک فردی برای خاص است استصحاب مجال ندارد لاختلاف الموضوع. فلا تصل النوبه الی الاستصحاب و لو سقط العام عن الحجیه.

قسم چهارم:

این است که عام به نحو مجموعی باشد و خاص به نحو قید باشد. در این فرض خاص در زمان اول دلالت عام را قطع کرد و در زمان دوم هم عام مجال ندارد چون یک دلالت بیشتر نداشت. و نوبت به استصحاب هم نمی رسد چون زمان در خاص قید است و وحدت قضیه متیقنه با مشکوکه ثابت نیست.(۱)

ص: ۵۲

۱- (۱) . أنه لا شبهه فی عدم جریان الاستصحاب فی مقام مع دلاله مثل العام لکنه ربما یقع الإشکال و الکلام فیما إذا خصص فی زمان فی أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسک بالعام.و التحقیق أن یقال إن مفاد العام تاره یکون - بملاحظه الزمان- ثبوتَ حکمه لموضوعه علی نحو الاستمرار و الدوام و أخری علی نحو جُعل کل یوم من الأیام فردا لموضوع ذاک العام و کذلک مفاد مخصصه تاره یکون علی نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حکمه و دوامه و أخری علی نحو یکون مفردا و مأخوذا فی موضوعه.فإن کان مفاد کل من العام و الخاص علی النحو الأول فلا محیص عن استصحاب حکم الخاص فی غیر مورد دلالته لعدم دلاله للعام علی حکمه لعدم دخوله علی حده فی موضوعه و انقطاع الاستمرار بالخاص الدال علی ثبوت الحکم له فی الزمان السابق من دون دلالته علی ثبوته فی الزمان اللاحق فلا مجال إلا لاستصحابه.نعم لو کان الخاص غیر قاطع

لحكمه كما إذا كان مخصصا له من الأول لما ضر به فى غير مورد دلالته فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالته فيصح التمسک ب أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و لو خصص بخيار المجلس و نحوه و لا يصح التمسک به فيما إذا خصص بخيار لا فى أوله فافهم.و إن كان مفادهما على النحو الثانى فلا بد من التمسک بالعام بلا كلام لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراده فله الدلاله على حكمه و المفروض عدم دلاله الخاص على خلافه.و إن كان مفاد العام على النحو الأول و الخاص على النحو الثانى فلا مورد للاستصحاب فإنه و إن لم يكن هناك دلاله أصلا إلا أن انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالته من إسراء حكم موضوع إلى آخر لا استصحاب حكم الموضوع و لا مجال أيضا للتمسک بالعام لما مر آنفا فلا بد من الرجوع إلى سائر الأصول.و إن كان مفادهما على العكس كان المرجع هو العام للاقتصار فى تخصيصه بمقدار دلاله الخاص و لكنه لو لا دلالته لكان الاستصحاب مرجعا لما عرفت من أن الحكم فى طرف الخاص قد أخذ على نحو صح استصحابه فتأمل تعرف أن إطلاق كلام شيخنا العلامه أعلى الله مقامه فى المقام نفيا و إثباتا فى غير محله. كفايه الأصول (طبع آل البيت)، ص: ۴۲۴.

استصحاب/تنبیهات /تنبیه سیزدهم استصحاب حکم خاص یا عموم عام/ دیدگاه شیخ و آخوند ۹۴/۱۰/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات /تنبیه سیزدهم: استصحاب حکم خاص یا عموم عام/ دیدگاه شیخ و آخوند

فرمایش مرحوم شیخ و مرحوم آخوند را بیان کردیم. مرحوم آخوند در آخر این تنبیه فرمود: از بیانات ما روشن می شود که آنچه را که شیخ انصاری فرموده است باطلاقه درست نیست هم نفیاً و هم اثباتاً. اما اطلاق نفی درست نیست؛ چون مرحوم شیخ فرمود اگر عام ما مجموعی باشد مطلقاً مرجع استصحاب است. و اطلاق این نفی درست نیست؛ چون اگر برهه تخصیص در اول باشد عام مجموعی مرجع است. اما اطلاق اثبات درست نیست؛ چون مرحوم شیخ فرمود اگر عام مجموعی باشد عام مرجعیت ندارد و مرجع استصحاب است مرجعیت استصحاب مطلقاً درست نیست بلکه باید تفصیل داد بین اینکه زمان ظرف است یا قید که اگر ظرف باشد استصحاب مرجع است و اگر قید باشد چون وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه از بین رفته است مرجع استصحاب نیست.

موارد اختلاف و توافق نظر شیخ انصاری و آخوند

باری، فرمایش شیخ و آخوند تمام شد. باید مواردی را که ایندو با هم اختلاف نظر دارند و مواردی را که با هم اتفاق نظر دارند حساب کنیم.

مورد اول اختلاف

مرحوم آخوند با مرحوم شیخ در دو مورد مخالف است. یک موردش که به ذهن می زند خارج از محل بحث است و در این جهت حق با مرحوم شیخ است، جایی است که مرحوم آخوند خاص را به دو قسم تقسیم کرد و گفت تارهً زمان ظرف است که در اینصورت استصحاب مجال دارد و تارهً اخری زمان قید و مفرّد است که در اینصورت استصحاب مجال ندارد لذا به مرحوم شیخ اشکال کرد که مرجعیت استصحاب در عام مجموعی مطلق نیست و تنها در صورتی است که زمان ظرف باشد نه قید.

ص: ۵۳

به نظر ما این اشکال وارد نبوده و تقسیم دوم ایشان ربطی به محل بحث ندارد و بحث ما فقط یک تقسیم دارد که عام یا مجموعی است یا استغراقی؛ چون بحث ما در عامی است که در برهه ای از زمان تخصیص خورده و در برهه بعد از آن زمان شک داریم که آیا عام مرجع است تا به خاطر وجود عام که دلیل لفظی است نوبت به استصحاب نمی رسد یا اینکه عام مرجعیت ندارد و جریان استصحاب بلامانع است؟ پس اینکه می گوییم عام مرجع است و نوبت به استصحاب نمی رسد از این حیث است که عام که حجت اقوی است مانع از جریان استصحاب است و با وجود آن نوبت به استصحاب نمی رسد. و اینکه می گوییم عام مرجع نیست و نوبت به استصحاب می رسد از این جهت است که وجود عام ثابت نیست تا مانع از جریان

استصحاب بشود. پس نکته بحث این است که آیا عام در برهه دوم مانع از استصحاب می شود یا نه؟ معنای این بحث این نیست که هرجا عام نبود استصحاب همه جا جاری است تا مرحوم آخوند بگوید استصحاب همه جا جاری نیست و باید در خاص تفصیل داد. بحث ما در مانعیت عام است، اینکه می گوییم عام مانعیت ندارد و نوبت به استصحاب می رسد به این معنا است که از حیث عام استصحاب مبتلا به مانع نیست، و معنایش این نیست که استصحاب از هیچ جهت مانع ندارد. لذا تقسیم دوم مرحوم آخوند اجنبی از بحث است و ربطی به مانعیت عام از استصحاب ندارد.

مورد دوم اختلاف

ص: ۵۴

این مورد برخلاف مورد قبل مهم است. مرحوم شیخ فرمود: اگر عام مجموعی باشد عام مرجعیت ندارد و استصحاب از ناحیه عام مشکلی ندارد. مرحوم آخوند تفصیل داد بین این که تخصیص از اول باشد یا از اثناء باشد. فرمود: اگر تخصیص از اول باشد عام مرجع است. به نظر ما این فرمایش مرحوم آخوند حرف متین و صافی است و در این مورد عام مرجع است. مثلاً اوفوا بالعقود می گوید: به عقد بیع در جمیع ازمنه وفا کن، این خطاب نسبت به ازمنه عام مجموعی است و یک وجوب را برای همه آنها می آورد، هرچند که نسبت به افراد عقد (بیع و اجاره و ...) عام استغراقی است و انحلال رخ می دهد. مرحوم آخوند فرموده است: اگر تخصیص از زمان اول تحقق عام باشد عموم عام از بین نمی رود و می تواند در زمان شک مرجع باشد، اوفوا بالعقود گفته است به عقد بیع در جمیع ازمنه وفا کن، البیعان بالخیار ما لم یفترقا زمان اول عقد البیع را از ما می گیرد و می گوید در اولین زمان تحقق عقد البیع وفا به آن لازم نیست، فلذا این تخصیص دلیل نمی شود که سائر ازمنه از تحت عام خارج بشود و عام در آنها به قوت خودش باقی است. در واقع در نتیجه تخصیص در اول ازمنه تحقق عقد مفاد اوفو بالعقود اینگونه می شود که به بیع بعد از سپری شدن زمان خیار وفا کن و تصادمی با زمان خیار ندارد. پس عام می گوید تمام ازمنه و خاص میگوید الّا زمان اول، ایندو باهم تنافی ندارند و زمان عام از زمان دوم دوم شروع می شود. این مطلب صاف و روشن است و گمان ندارم مرحوم شیخ در فقه به حرف خودشان ملتزم باشند.

مورد توافق

اما جایی که این دو بزرگوار باهم اتفاق نظر دارند صورتی است که عام مجموعی بوده و تخصیص در اثناء باشد، هر دو در این مورد متفقاً قائل هستند که عام از مرجعیت می افتد و باید به استصحاب رجوع کرد. نکته ای باید به آن توجه داشت این است که بحث ما که می گوییم عام مرجعیت ندارد به خاطر سرایت اجمال خاص به عام نیست، محل بحث ما در جایی است که اجمال خاص به عام سرایت نمی کند مثل اینکه مخصص منفصل است.

باری، هم مرحوم شیخ و هم مرحوم آخوند می گویند تخصیص در اثناء باعث می شود مرجعیت عام از بین برود. اما هر کدام به یک بیانی. بیان مرحوم آخوند بر اساس آنچه که محقق اصفهانی توضیح داده است این است که: اوفوا بالعقود طبیعی وفا را که یک مصداق بیشتر ندارد واجب می کند و این مصداق در قبل از انکشاف غبن تحقق یافت و اوفوا بالعقود شامل آن شد و معامله را لازم کرد، وقتی که غبن منکشف شد دلیل مخصص جلوی استمرار این مدلول را گرفت و زمان غبن را از تحت آن خارج کرد، فلذا زمان دوم نمی تواند دوباره تحت عام قرار گیرد؛ چون تحت عام مجموعی فقط یک مصداق بود و آن هم پایان یافته است. اگر بنا باشد که اوفوا بالعقود دوباره زمان دوم را بگیرد لازم می آید که اوفوا بالعقود نسبت به زمان عام استغراقی باشد تا برای آن دو مصداق و دو انطباق باشد و این خلف فرض است چون فرض این است که عام مجموعی است و یک مصداق بیشتر ندارد.

ص: ۵۶

پس چون اوفوا بالعقود فقط یک انطباق دارد زمان بعد از انکشاف را شامل نیست. اما در عام استغراقی اینگونه نیست و انطباقهای متعددی دارد و شامل آنها می شود.

اما مرحوم شیخ انصاری در بیان خود نکته را فنی تر قرار داده و مطلب را جور دیگری تبیین کرده است. وی فرموده است: عام در زمانی مرجع است که شما در اصل تخصیص یا در تخصیص زائد شک بکنی. اگر شک بکنی در اصل تخصیص که آیا فساق از علماء از تحت اکرم العلماء خارج شده اند یا نه؟ اینجا مرجع عام است. یا اینکه در تخصیص زائد شک بکنی در اینجا هم مرجع عام است. در عام استغراقی این قاعده منطبق است، مثلاً مولا فرموده «اکرم کل عالم کل یوم» بعد اکرام روز جمعه را از تحت آن خارج کرده است، شک داریم روز شنبه نیز از تحت آن خارج شده است یا نه؟ اینجا چون شک در تخصیص زائد است و هر روز حکم علی حده دارد می گوییم اصاله العموم جاری است. اما این مطلب در عام مجموعی مصداق ندارد، در عام مجموعی اگر شک کنی که اوفوا بالعقود زمان ثانی را شامل می شود یانه؟ مآل شک ما به شک در تخصیص زائد نیست، در عام مجموعی فقط یک تخصیص اتفاق افتاده است و اوفوا بالعقود چه زمان دوم را شامل بشود و چه شامل نشود مقدار تخصیص ما فرق نمی کند. منتها نمی دانیم مولا ـ با یک تخصیص دو زمان را خارج کرد یا فقط زمان اول را خارج نمود؟ اگر دو زمان را هم خارج کرده باشد فقط یک تخصیص اتفاق افتاده است منتها زمان مخصَص وسیع است. پس مخصَص چه یک زمان باشد و چه دو زمان باشد در هر حال یک تخصیص بیشتر نیست و هیچوقت دو تخصیص اتفاق نمی افتد.

همین اختلاف در دو بیان است که باعث شـده است مرحوم آخونـد تفصیل بدهد و مرحوم شـیخ مطلق بگوید. مرحوم آخوند گفت اگر خیار از اول باشـد مرجع عام است؛ چون انفصال و تعـدد لازم نمی آیـد. ولی شـیخ گفت از اول هم باشد مرجع عام نیست؛ چون در هر دو شک در تخصیص زائـد نیست. خلاصه اینکه لازمه بیان شـیخ اطلاق است و لازمه بیان آخوند تفصیل است.

مناقشه استاد در دیدگاه مرحوم شیخ و آخوند

لکن به نظر می آیـد که هر دو بیـان ناتمـام است. و حق با مرحوم نائینی است که فرموده است هم بیان مرحوم شـیخ و هم بیان مرحوم آخونـد ناتمـام است و عـام مطلقـاً مرجع است، منتهـا ایشان چون مرحوم شـیخ را خیلی تعظیم می کنـد گفته است باید کلام ایشان را توجیه کرد. ایشان در رد بیان مرحوم آخونـد می فرمایـد: ایشان فرمودنـد اگر حکم در اثناء قطع شود عام مرجع نیست چون عام منفصل شـده و دوباره عود نمی کنـد. جواب این است که بعـد از آمدن خیار، انفصال و تعدد رخ نداده است. اینکه مرحوم آخونـد فرموده است دو تـا وفـا و دوتـا انفصـال است درست نیست، ایشـان امور اعتبـاریه را با امور تکوینیه قیاس کرده و چنین نتیجه ای گرفته انـد، اینجـا یـک وجوب وفاء داریم و آن بر روی تمام ازمنه الا یوم الجمعه آمـده است. و بعـد از روز جمعه هم همـان وجوب ادامه دارد. در عـام مجموعی ملحوظ متصل است نه واقع، واقعها منفصل است ولی آنها در لحاظ امر وحـدانی لحاظ شده اند و مولا وفاء این عقد را قبل از انکشاف غبن و بعد از انکشاف غبن امر وحدانی لحاظ کرده و گفته است در این مجموعه یـک وفا واجب است. قوام عام مجموعی به لحاظ کردن وحـدت در متعـددهای تکوینی است، چطور ما افراد علماء را الّا زید یکی می بینیم و می گوییم آنها وجوب اکرام دارند در ازمان هم اینجور است و علماء نسـبت به زمان هم واحد لحاظ شده اند و وجوب اکرام برای عمود زمان الا در زمان خاص جعل شده است.

ص: ۵۸

پس اینکه مرحوم آخوند بحث انفصال و تعدد را مطرح کرده است با حقیقت عام مجموعی سازگاری ندارد و عام مجموعی با انفصال تکوینی و با تعدد تکوینی سازگاری دارد و مرحوم آخوند بین تکوین و اعتبار خلط کرده است.

اما فرمایش مرحوم شیخ درست نیست؛ چون اینکه ایشان فرمود شک در زمان ثانی شک در تخصیص زائد نیست درست نیست. چون وقتی تخصیص منحصر در زمان اول باشد مقدار تخصیص کمتر است، اگر یک آن تخصیص خورده باشد عام را نسبت به یک آن ضیق کرده ایم اما اگر دو آن تخصیص خورده باشد عام را نسبت به دو زمان ضیق کرده ایم، و بدیهی است که ضیق شدن به مقدار یک آن، کمتر از ضیق شدن به مقدار دو آن است و اگر بنا باشد عام زمان دوم را نگیرد باید تخصیص اضافه بزنیم و بگوییم الا زمان دوم.

بعباره اخری: زمان که ما الان داریم در باره آن بحث می کنیم در عام مجموعی به منزله افراد است، چطور که اکرم العلماء کلهم اجمعین بوجوب واحد و اطاعه واحده الا زید(۱) یک تخصیص است و شک داشته باشیم مولا الا عمرو را هم گفته است یا نه، به اکرم العلماء تمسک می کنیم و از باب تخصیص زائد آن را نفی می کنیم، در زمان هم اینگونه است و عام مجموعی در زمان مثل افراد است. یک زمان را اگر خارج بکنیم تخصیص اقل است و دو زمان را اگر خارج کنیم تخصیص اکثر است و در شک در تخصیص زائد باید به عام رجوع کرد.

۱- (۱) . مقصود مخصص منفصل است نه متصل.

استصحاب/تنبیهات /تنبیه سیزدهم استصحاب حکم مخصص یا رجوع به عام/ بررسی دیدگاه مرحوم شیخ و آخوند ۹۴/۱۰/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/تنبیهات /تنبیه سیزدهم: استصحاب حکم مخصص یا رجوع به عام/ بررسی دیدگاه مرحوم شیخ و آخوند

بررسی دیدگاه مرحوم شیخ و آخوند

بحث در این بود که اگر عامی داشته باشیم که به آن تخصیصی وارد شده است لکن خاص نسبت به برهه دوم تعرضی نداشت و ساکت بود آیا عموم عام مرجع است یا استصحاب حکم خاص؟

این مسأله محل ابتلاء است و تشخیص آن گاهی مشکل است. مثالی که زده اند خیار غبن است. محقق کرکی در این مثال فرموده است مرجع عموم عام است. گفتیم مرحوم شیخ و آخوند قائل به تفصیل هستند. کلام به فرمایش مرحوم نائینی رسید. قبل از اینکه به فرمایش مرحوم نائینی بپردازیم دو نکته در کلام مرحوم آخوند باقی مانده است که باید آنها را مطرح کنیم.

نکته اول:

مرحوم آخوند به مرحوم شیخ اشکال کرد و گفت در جایی که عام مجموعی است و تخصیص من الاول است مثل خیار مجلس وجهی ندارد که عام مرجع نباشد، ما هم عرض کردیم این حرف متینی است و مرجع عام است. آنچه که امروز اضافه می کنیم این است که درست است که حرف مرحوم آخوند حرف متینی است ولی این حرف نمی تواند اشکال به مرحوم شیخ تلقی شود؛ چون فرض کلام مرحوم شیخ جایی است که تخصیص در اثناء باشد و ایشان در این فرض می گوید که باید به استصحاب رجوع کرد، و اینکه در جلسه گذشته گفتیم دلیل مرحوم شیخ عام است این را هم اصلاح کنید و دلیل ایشان عام نیست چون ایشان وجهی که برای عدم مرجع بودن عام آورده اند این است که نسبت به آن شک در تخصیص زائد نداریم در حالی که در صورتی که تخصیص از اول است شک در تخصیص زائد داریم آن هم نسبت به افراد نه ازمان. اگر ما شک کنیم که اوفوا بالعقود بیع بعد الخیار مجلس را می گیرد یا نه؟ شک ما در تخصیص افرادی است؛ چون اگر نگیرد فرد را نگرفته است که لازمه اش تخصیص در افراد و تخصیص زائد است. لذاست که کلام شیخ انصاری جایی است که یک تخصیصی در فرد انجام شده است بعد شک داریم که آیا این تخصیص مربوط به یک زمان است یا دو زمان؟ ایشان فرمود که دو زمان بودن مخصص تخصیص زائد نیست این وجه مربوط به صورتی است که تخصیص در اثناء باشد. اما در جایی که خیار از اول است بعد شک داریم اینجا اگر بناء باشد عام آن فردی را که تخصیصش از اول است نگیرد تخصیص در افراد لازم می آید پس باید به عام رجوع کرد.

ص: ۶۰

نکته دوم:

جهت دومی که در کلام مرحوم آخونـد بـاقی مانـده است این است که کلام ایشان به منسوجات خیال اشـبه است تا واقعیت. اینکه ایشـان فرمود اگر تخصـیص در اثنـاء عـام واقع بشود عـام نمی توانـد زمان بعـد التخصـیص را شامل بشود به این دلیل که انفصال رخ داده است، در جواب ایشان می گوییم این حرف درست نیست؛ چون عام هم قبل التخصـیص و هم بعد التخصیص را به یک شـمول شامل شـده است چون آنها در وعاء اعتبار واحـد اعتبار شـده اند. مرحوم آخوند فرمود اگر عام بخواهد زمان بعد التخصـیص را شامل بشود این زمان از دو حال خارج نیست: یا این زمان با زمان قبل التخصیص وحدت دارد که این حالت بـا انفصـال سازگاری نـدارد، و یا اینکه با زمان قبل التخصـیص متعـدد است که این هم با عام مجموعی سازگاری نـدارد. لـذا نتیجه گرفته است که عام زمان بعد التخصیص را شامل نمی شود.

اما به نظر ما عام زمان بعـد التخصـیص را شامل می شود و با وحـدت هم تنافی نـدارد؛ چون وحـدت، وحـدت اعتباریه است و شارع زمان قبل التخصـیص و زمان بعـد التخصـیص را که زمانهای متعدد هسـتند یک زمان واحد حساب کرده است مثل صوم یـک روز کامل که در جلسه گذشـته بیان کردیم. بلکه اگر مطلب بالاتری را ادعا کنیم و بگوییم اگر اینها وحـدت هم نداشـته باشند و دوتا باشند باز هم مضر به بحث نیست و می توان به عام مراجعه نمود.

در مثـال اوفوا بـالعقود بـا اینکه زمان به صورت عام اسـتغراقی لحاظ نشـده است، اما اینکه بگوییم در جایی که فاصـله افتاده و خیـار آمـده است بایـد یـک وجوب وفـاء برای کـل زمان هم جعل شـده باشـد درست نیست ممکن است بگوییم اوفوا بالعقود نسـبت به وفاء مجموعی است به این معنا که کل آن آن یک تکلیف نـداریم اما دو تا مصداق مجموعی وجود داشـته باشد، به اینصورت که قبل از خیار غبن یک مصداق عام مجموعی باشد و بعد از خیار غبن هم یک مصداق دیگری برای عام مجموعی باشـد. اینکه در ذهن مرحوم آخونـد بوده است که اگر عام مجموعی شـد بایـد در مجموع ازمنه یک حکم داشـته باشـیم دلیل ندارد و درست نیست. سلمنا که ظاهر اوفوا بالعقود مجموعی است و دلیل خیار غبن مخصص آن است لکن جمع بین دلیل عام و دلیل خاص اقتضاء می کنـد که نسـبت به آنِ قبل از خیار یک وجوب وفاء مجموعی داشـته باشـیم و نسـبت به آنِ بعد الخیار هم وجوب وفـاء مجموعی دیگری داشـته باشـیم. مجموعی بودن اوفوا بـالعقود نسـبت به زمـان به این است که هر جـا که اوفوا بالعقود تطبیق شود مجموعی است. حال اوفوا بالعقود نسبت به عقود خیاری و با ملاحظه دلیل خیار دو تطبیق دارد یک انطباق قبل از خیار و یک انطباق بعد الخیار و هر دو مجموعی هستند.

خلاصه اینکه می توان دو حرف زد و به نظر می رسد حرف دوم مساعد اعتبار است، بگوییم: زمان قبل از غبن قطعاً وجوب وفاء داریم، زمان انکشاف غبن هم قطعاً وجوب وفاء از بین رفت، زمانهای بعد الانکشاف و مثلاً زمان اسقاط خیار قطعاً وجوب وفاء ثابت است. حالا سؤال این است که این وجوبها وجوب جدید هستند یا ادامه همان وجوب قبل است ذهن عرفی میگوید وجوب جدید آمده است که به نحو مجموعی وفاء به عقد را لازم می کند. یک وجوب مجموعی قبل از انکشاف است و یک وجوب مجموعی بعد الانکشاف است. و ظاهر خطاب اینگونه است. نکته فنی این استظهار این است که قبل ظهور الغبن و بعد از ظهور غبن موضوع وجوب وفا محقق شده است، قبل از انکشاف خیار عقد بود و غبن نبود فلذا موضوع اوفوا بالعقود درست شد فیجب الوفاء به، بعد الغبن هم عقد بود و غبن هم نیست موضوع جدید محقق شد فیجب الوفاء به.

پس فرمایش آخوند درست نیست، چنانچه فرمایش شیخ هم تمام نیست و در ذهن ما پر واضح است که اگر عامی نسبت به زمانی من الاول او الوسط او الاخر تخصیص خورد مثل تخصیص یک فرد است، کما اینکه اخراج فردی از افراد مجموعی مانع از حجیت عام در سائر افراد نمی شود کذلک عام و مطلق زمانی اگر تخصیص خورد مانع از حجیت عام در سائر ازمنه نمی شود. منتها همانطور که گفتیم حجیت عام در سائر ازمنه به مصداق جدید و حجیت جدید است. همان بحثی که در مباحث عام و خاص است که عام بعد المخصص حجت است اینجا هم همان بحث تطبیق می شود.

ص: ۶۲

دیدگاه مرحوم نائینی:

مرحوم نـائینی فرموده است رجوع به عـام واضـح است و در این جهت فرقی بین عـام مجموعی و عـام افرادی وجود دارد فلـذا فرموده است ولو ظـاهر کلام شـیخ این است که مرکز نفی و اثبات یک چیز بوده و مقسم بحث ما عام است آنجا که می گوید اگر عام مجموعی باشد استصحاب مرجع است و اگر اسـتغراقی باشد عام مرجع است، اما این ظاهر مراد نیست و به قرینه آنچه که ایشان در مکاسب فرموده است نفی و اثبات به دو مرکز وارد شده است. در جایی که فرموده است عام مرجع است یک جا را گفته است و در جایی که گفته است استصحاب مرجع است جای دیگری را گفته است و موضوع ایندو متفاوت است و عام مقسم نیست. اینکه مرحوم شـیخ فرموده است عام مرجع است مقصودش جایی است که عموم مصب حکم است، در جایی که عمـوم مصب حکم است عـام مرجع می باشـد، و اینکه فرمـوده است استصـحاب مرجع است مقصـودش جـایی است که عـام عارض بر حکم است

توضیح ذلک:

ایشان یک تقسیمی انجام داده و فرموده است همانطور که ما می توانیم متعلق را عام یا خاص قرار بدهیم مانند اکرام کل یوم، یا اکرام فی یوم و بعـد حکم را بر آن متعلق بما له من الخصوصـیات وارد کنیم چون همانطور که حکم به اصل متعلق وارد می شود بر خصوصـیات متعلق هم وارد می شود همچنین می توانیم حکم را عـام یـا خـاص قرار داده و عمومیت را نسـبت به حکم بسنجیم. ایشان اسم این را عمومی گذاشته است که مصب حکم است و حکم بر آن وارد می شود. و همانطور که متعلق عام و خاص دارد و نتیجهً گاهی عام مصب حکم است و گاهی خاص مصب حکم است کذالک خود حکم هم عام و خاص دارد و می توانـد وجوب عام باشد و می تواند خاص باشد. می تواند الحکم عرض علیه العموم و الخصوص باشد و همچنین می تواند الحکم عرض علی العموم و الخصوص باشـد. پس دوم قسم داریم تـاره حکم وارد بر عموم می شود که مرحوم شـیخ انصـاری در اینجا می گویـد که عام مرجع است و اخری اینکه عموم وارد بر حکم می شود که مرحوم شـیخ انصاری در اینجا می گوید که استصـحاب مرجع است. پس اینکه شـیخ می گویـد عام مرجع است مقصودش حکمی است که بر عموم وارد شـده است و اینکه میگوید استصحاب مرجع است مقصودش عمومی است که بر حکم وارد شده است.

این دو قسم، هم از نظر ثبوت باهم فرق می کنند و هم از نظر اثبات. فلذا در نتیجه هم باهم فرق می کنند و نتیجه اش همانی است که شیخ انصاری گفته است.

اما ثبوتاً فرق دارند به این بیان: عموم مصبوب حکم به یک جعل ممکن است. همان جعلی که به اصل حکم تعلق گرفته است با همان جعل می توان عمومیت را هم بیان کرد. بخلاف عموم یا خصوصی که صاب و عارض بر حکم هستند، این قسم چون عارض بر حکم است فرع بر ثبوت حکم است، پس اول باید حکم باشد و سپس آنها مجعول شوند. پس در این قسم حتماً دو جعل لازم است اول باید اصل وجوب را جعل کند و بعد با متمم الجعل بگوید که آن حکم در همه ازمنه است.

اما اثباتاً هم فرق می کنند به این بیان که: مولا در قسم اول می تواند به یک لفظ هر دو را برساند اما در قسم دوم چون به یک جعل ممکن نیست باید با دو لفظ و دو خطاب استمرار حکم را برساند.

استصحاب/تنبیهات /تنبیه سیزدهم استصحاب حکم مخصص یا رجوع به عام ۹۴/۱۰/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/تنبیهات /تنبیه سیزدهم: استصحاب حکم مخصص یا رجوع به عام

دیدگاه مرحوم نائینی:

بحث در فرمایش مرحوم نائینی بود. ایشان ادعا کرد که بین عام مجموعی و عام استغراقی تفاوتی وجود ندارد و در هر دو می توان به عموم عام رجوع کرد. ایشان فرمود: با اینکه ظاهر کلام مرحوم شیخ انصاری فرق گذاشتن بین ایندو است ولی این معنا مقصود وی نیست و حق این است که اینگونه تفصیل بدهیم و مراد شیخ هم همین تفصیل است و آن اینکه بگوییم: در جایی که عموم مصب حکم است و حکم وارد بر عموم شده است می توان به عام رجوع کرد مثل جاهایی که متعلق عمومیت داشته باشد مثل اکرم العلماء فی کل زمان، لا تنقض الیقین بالشک ابداً، که مفاد این هیئت حرمت نقض است و این حرمت بر متعلق عام وارد شده است؛ چرا که حکم بر متعلق بما له من الخصوصیات وارد می شود و چون یکی از خصوصیات متعلق عمومیت آن است لذا می توان به عموم عام رجوع کرد. اما در جایی که عموم صابّ و عارض بر حکم است در اینجا نمی توان به عموم عام رجوع نمود. مثل اینکه شارع یک جعلی انجام داده است و بعد گفته است آن جعل الی الابد استمرار دارد. یا مثل اینکه گفته می شود فلان چیز حلال است و این حلیت الی یوم القیامه مستمر است.

ص: ۶۴

پس اگر عموم از قسم اول باشد عند الشک عام مرجع است و اگر عموم از قسم ثانی باشد عام مرجع نیست و مرجع استصحاب است.ایشان در بیان وجه این تفاوت می فرماید: بین عمومی که مصب حکم است و عمومی که صاب بر حکم است هم از حیث ثبوت تفاوت وجود دارد و هم از حیث اثبات.

اما فرق ثبوتی آنها در این است که: عمومی که مصبوب و معروض حکم است هم به جعل اول قابل جعل است و هم به جعل

ثانی قابل جعل است. مولا می توانـد با یک جعل بفرمایـد اکرم العلماء فی کل زمان و متعلق را عام قرار بدهد(۱) و حکم را با همان خطاب وارد بر عموم کنـد و ممکن است با دو جعل این کار را انجام بدهـد. با یک جعل اکرام علماء را واجب کند و با جعـل دیگریـا ماننـد حلالـه حلالـه الی یوم القیامه بگویـد علماء عموم ازمانی دارد و با این جعل عموم را داخل در خطاب اول کرده و اکرام را بر آن وارد نماید.

امـا در قسم ثـانی که عموم عـارض بر حکم است لاـ یمکن بیـان عمومیت الاـ به جعـل ثانی، و با جعل اول نمی شود عمومیت حکم را بیان کرد؛ چون در این قسم عموم عارض بر حکم است پس بایـد اول حکم ثابت باشد بعد اسـتمرار و عمومیت آن را ذکر کند. حکم در قسم ثانی به منزله موضوع است و استمرار محمول آن است و هر محمولی بر موضوع خود متوقف است لذا اول باید حکم جعل شود و سپس با خطاب آخری عمومیت حکم بیان شود.

۱- (۱) در اینصورت معنـای اکرم العلمـاء فی کـل زمـان اینگونه می شود: اکرام بکن علماءِ در هر زمان را. یعنی واجب اسـت اکرام علماءِ در هر زمان.

فرق اثباتی:

همین فرق اثباتی بین آنها ملاک اساسی تفصیل مرحوم نائینی است. فرموده است: فرق اثباتی آنها در این است که اگر عموم معروض حکم باشد اگر شک کردیم که در ماعدای خاص استمرار و عمومیت برای حکم عام ثابت است یا نه؟ در واقع شک در تخصیص زائد داریم. یعنی در جایی که مولا گفته است اکرم العلماء فی جمیع الازمنه و سپس با دلیل منفصل یوم جمعه را از تحت آن خارج نموده است و در روز شنبه شک داریم که حکم عام استمرار دارد یا حکم خاص؟ اگر بیاییم حکم خاص را استصحاب بکنیم در اینصورت به عام تخصیص زائد وارد نموده ایم چون فرض این است که از همین خطاب عمومیت و استمرار حکم استفاده می شود و اگر به عموم عام رجوع کنیم به عام تخصیص زائد نزده ایم لذا باید به عموم عام رجوع کرد.

اما در قسم ثانی عام در ماعدای خاص مرجعیت ندارد چون تخصیص زائد لازم نمی آید؛ چرا که وقتی شک کردیم که حلیت استمرار دارد یا نه؟ در واقع شک داریم حلال است یا نه؟ در صورت شک در حلیت نمی توان به استمرار حلیت تمسک کرد. زمانی می توان به استمرار استدلال کرد که اصل حلیت احراز شود. اگر شک داریم که شرب تتن حرام است یا حلال غلط است که به حلاله حلال الی یوم القیامه استدلال کنیم. لذاست که در فتره زمان خاص عدم حرمت بود بعد شک کردیم که عدم حرمت مبدل به حرمت شده است یا نه؟ باید سراغ استصحاب برویم و عدم حرمت را استصحاب کنیم و دیگر نمی توانیم به عموم عام رجوع کنیم. در محل بحث خودمان ما به وسیله دلیل خاص به عدم وجوب وفاء به عقد خیاری و تخصیص اوفوا بالعقود یقین داریم، بعد از سپری شدن آن اول شک پیدا می کنیم که وفاء به عقد واجب است یا نه؟ در اینجا چون عمومیت وارد بر حکم بود و با شک در عمومیت در واقع در اصل وجوب وفاء شک پیدا می کنیم لذا نمی توانیم به استمرار وجوب وفاء تمسک کنیم و بگوییم وجوب وفاء همچنان ادامه دارد.

ص: ۶۶

مناقشه استاد:

اولاً، اینکه ایشان ادعا می کند کلام مرحوم شیخ در خیار غبن با کلامشان در اینجا فرق می کند و ظاهر کلامش در اینجا مراد وی نیست، درست نیست و فرقی بین دو کلام مرحوم شیخ وجود ندارد، آنجا هم همین عام استغراقی را مطرح می کند، معلوم نیست مرحوم نائینی از کجای عبارت شیخ در خیار غبن این مطلب را استفاده کرده است. مضافاً به اینکه اینگونه مطالب از شیخ انصاری معهود نیست و نظیر ندارد. ما اطمینان داریم که اگر هم ظاهر کلام شیخ در خیار غبن این حرفها باشد این حرفها مراد جدی ایشان نیست.

ثانیاً، اینکه مرحوم نائینی فرمود: بین عمومی که مصبوب حکم است با عمومی که صاب بر حکم است ثبوتا فرق است و اولی قابلیت جعل واحد دارد و دومی قابلیت جعل واحد ندارد. این حرف هم درست نیست و به نظر ما قسم ثانی هم قابلیت جعل شدن به جعل واحد را دارد. این قسم مثل قصد قربت نیست تا از تقسیمات ثانویه و متوقف بر تقسیمات اولیه باشد. افرض که بپذیریم اول باید به نماز امر کند و بعد بگوید آن را به قصد امر بیاور، ولی استمرار حکم از تقسیمات ثانویه نیست، گویا در ذهن نائینی این بوده است که استمرار حکم عرض است و معروضش حکم است و العرض یتوقف علی المعروض و لکن این حرف هم درست نیست استمرار منتزع از حکم است نه عرض حکم. استمرار از بودن حکم من الان الی یوم القیامه انتزاع می شود از وجود حکم فی جمیع الازمنه استمرار را انتزاع می کنیم شارع از اول که می خواهد حکم را جعل کند می تواند از اول بگوید من حکم را به صورت مستمر جعل می کنم. همانطور که عموم مصبوب را می تواند با یک جعل جعل بکند عموم صاب را هم می تواند با یک جعل جعل کند. پس ثبوتا فرقی بین عام مصبوب و عامی که صاب بر حکم شده است نیست.

ثالثاً، اینکه مرحوم نائینی فرمود در مقام اثبات هم اینها با هم فرق دارند. عموم مصبوب عند الشک مرجعیت دارد و وقتی شک دارم اکرم العلماء فی کل یوم امروز را می گیرد یانه؟ می توانم به اکرم العلماء فی کل یوم تمسک کنم و وجوب اکرام را ثابت نمایم، این حرف ایشان حرف متینی است و فرمایش شیخ و آخوند از این حیث ناتمام است و اکرم العلماء فی کل یوم چه استغراقی باشد و چه مجموعی، مرجعیت دارد چه در اصل تخصیص شک بکنیم و چه در تخصیص زائد.

یک چیزی را فراموش کردم در بیان نظر مرحوم نائینی بگویم و آن اینکه ایشان فرموده است در قسم اول مرجع عام است اما در ادامه ترقی کرده و فرموده است: بلکه اگر عام هم مرجعیت نداشته باشد نوبت به استصحاب نمی رسد و باید سراغ برائت رفت. این حرف ایشان باطلاقه درست نیست و خوب بود تفصیل می داد و می فرمود: در جایی که زمان مفرد نیست نوبت به استصحاب می رسد نه در جایی که زمان مفرّد است.

خلاصه اینکه ایشان فرموده است در قسم ثانی که عموم ازمانی عارض بر حکم است عند الشک عام مرجع نیست و مرجع فقط استصحاب است. نکته فرمایش ایشان این است که وقتی شک می کنی، به محض شک، شک در اصل حکم پیدا می کنی و با شک در اصل حکم معنا ندارد به استمرار حکم تمسک کنی.

اشکال مرحوم آقا ضیاء به مرحوم نائینی

آقا ضیاء از نائینی جواب داده است که درست است که در قسم دوم اول باید حلالٌ را احراز کنیم اما کدام حلالٌ، حلالاً مستمر یا حلالٌ طبیعی؟ اگر حلال مستمر را باید احراز کنیم که غلط است و با وجود احراز حلالٌ مستمر شک از بین می رود. پس مراد حلالٌ مهمل و صرف الوجود و طبیعی حلال است. حضرت پیغمبر فرموده است من هر جا طبیعی حلال را جعل کردم برای آن استمرار را هم جعل کرده ام. مرحوم آقا ضیاء فرموده است این طبیعی بر محل کلام ما که شک داریم منطبق است. در محل کلام فرض این است که در یک زمانی حلال بوده است و مخصص در اثناء وارد شده است پس اصل حلال بودن را می دانیم شک داریم این حلال بودن تا زمان اول خیار است و بعدش استمرار دارد یا اینکه خیار تراخی دارد و حلال بودن از زمانی که خیار آمد دیگر استمرار نداشته باشد به حلاله مستمر الی یوم القیامه تمسک می کنیم. پس درست است که استمرار ازمنه ای محمول است و درست است که محمول بر موضوع توقف دارد و درست است که برای محمول احراز موضوع لازم است لکن موضوع عبارت است از اصل حلیت و در محل بحث که در زمانی حکم و حلیت بوده است و ثم انقطع ثم شک فی استمراره موضوع محرز است.

اشکال مرحوم آقای خویی بر مرحوم نائینی

مرحوم آقـای خویی در مصـباح الاـصول صـفحه را عوض کرده است، او فرموده است: مرحوم نـائینی بین جعل و مجعول خلط کرده است، اینکه خطاب خواسـته باشـد بگویـد جعل ادامه دارد و نسـخ نشـده است اول باید اصل حکم و اصل جعل را احراز کنیم، اول باید حلیت را احراز کنیم و سپس بگوییم این جعل استمرار دارد و نسخ نشده است در شک در اباحه شرب تتن معنا ندارد که بگوییم حلاله مستمر چون اصل حلیت احراز نشده است. آقای خویی فرموده است: این کلام مرحوم نائینی مربوط به اصـل جعـل است و نسبت به اصـل جعـل فرمـایش ایشـان درست است. امـا بحث ما در مجعول است نه جعل. آقای خویی در توضـیح مطلب خودشان کلامی می فرمایند که ظاهراً مقصودش همان بیان آقا ضـیاء است. فرموده است: ما در استمرار مجعول شـک داریم نه اسـتمرار جعـل؛ چون فرض کلاـم این است که حکم در یک زمان فعلی شـده است، وجوب وفاء قبل از علم به غرر فعلی شده است شک داریم در اسـتمرار آن حکم فعلی در آن ثانی، شارع فرموده است هر گاه حکمی فعلی شد آن حکم فعلی استمرار دارد فلذا به حلاله مستمر تمسک می کنیم و می گوییم این حکم داخل در عام است.

مناقشه استاد:

به نظر ما فرمایش مرحوم نائینی همانطور که دیروز عرض کردیم یک بیان عرفی دارد. فرمایش ایشان این است که: تمسک به عامی که موضوعش حلالٌ و حرامٌ است برای اسـتمرار غلط است مگر اینکه اصل حلیت و اصل حرمت محرز باشـد به ذهن هم اینجور می آیـد، در جـایی که در وجوب شـک دارم می بینم می توانم به اکرم العلمـاء تمسک کنم. اما در جایی که شک در حلیت دارم نمی توانم به حلاـله مسـتمر الی یوم القیامه تمسک کنم، ذهن عرفی اینگونه حکم می کنـد و مرحوم نائینی هم این فرق را احساس کرده و دیـده است در شک در وجوب می توانیم به اکرم العلماء تمسک کنیم اما در جایی که شک در حلیت داریـم نمی تـوانیم به حلاـله مستمر الی یـوم القیـامه تمسـک کنیم. تحلیـل این مطلب این است: مرحـوم نـائینی در بحث خیـار ادعـایش این است که قبـل از انکشـاف غبن و قبـل از علم به عیب فقـط وجوب وفـاء بود، بعـد از انکشاف غبن آن وجوب در زمـان اول قطعاً مرتفع شـده است، اما در زمان ثانی در اسـتمرار آن شک داریم اینجا مرحوم نائینی میگویـد در جایی که انسان شـک در اسـتمرار دارد در واقع شک دارد اصل وجوب اینجا است یا نه؟ اینکه آقای خویی و آقاضـیاء گفته انـد وجوب محرز است در ذهنشـان مبنـای دیگری بوده است که همـان حکم سـابق بعـد از خیار باقی است. بحث است بعـد از خیار همان حکم سابقِ قبل الخیار، بعـد از زمان خیار اسـتمرار دارد یا اینکه در جایی که مخصّـِص می آیـد و حکم انقطاع پیـدا می کنـد بعد از زمان مخصّـِص وجوب جدیـد می آید و ما در اصل حکم شک داریم؟ در ذهن مرحوم نائینی این بوده است که مخصّـِص که می آیـد حکمِ اول قطع می شود و بعدش حکم جدید شـروع می شود در حکم جدید که شک داریم خطاب اگر اکرم العلماء فی کل یوم بود می توانیم به آن تمسک کنیم اما به حلاله مستمر نمی توانیم تمسک کنیم.

و به نظر ما وقتی با خیار وجوب سابق از بین رفت وجوب جدید می آید.

استصحاب/تنبیهات /تنبیه سیزدهم استصحاب حکم خاص یا عموم عام/ دیدگاه محقق نائینی ۹۴/۱۰/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات /تنبیه سیزدهم: استصحاب حکم خاص یا عموم عام/ دیدگاه محقق نائینی

دیدگاه مرحوم نائینی

بحث در دیدگاه مرحوم نائینی بود. ایشان نسبت به عمومی که مصب حکم است فرمود در این قسم عام مرجع است. و نسبت به عمومی که صاب و وارد بر حکم است فرمود: در این قسم استصحاب مرجع است. اساس فرمایش مرحوم نائینی دو امر است:

امر اول:

امر نخست این است که می گوید: برای بیان استمرارِ عارضِ بر حکم نیاز به متمم الجعل داریم و شارع با یک خطاب نمی تواند هم اصل حکم راجعل کند و هم استمرار آن را بیان کند. برای بیان استمرا حکم به جعل دیگری غیر از جعل اصل حکم نیاز است. ایشان قبول دارد که اگر با جعل اول می توانستیم استمرار حکم را جعل کنیم همانند استمرار در مصب حکم می شد و می گفتیم عام مرجع است. اگر مولا می گفت: « اکرم العلماء فی کل یوم» با این فرض که «کل یوم» قید اکرام و متعلق است، و سپس دلیل خاص میگفت روز جمعه علماء را اکرام نکن، در ماعدای خاص عام مرجع بود؛ چون اکرام کل یوم روز جمعه و روز شنبه را هم گرفته است، جمعه بوسیله دلیل خاص خارج شد، اما شنبه تحت عام باقی مانده و با تمسک به «أکرم العلماء فی کل یوم» می توان وجوب اکرام را در آن روز ثابت نمود. پس اگر با خطاب اول استمرار جعل شود عام مرجع است.

ص: ۷۰

اما اگر کل یوم قید حکم باشد و حکم مستمر باشد نه متعلق، در این حالت جعل استمرار امکان ندارد مگر اینکه ابتدا اصل حکم جعل بشود و بعد استمرار آن به وسیله دلیل دیگر مانند «حلاله حلال الی یوم القیامه» مورد جعل قرار گیرد. در این حالت در ماعدای خاص نمی توان به عام رجوع کرد. اما اگر فرض کنیم که شارع مقدس بتواند حکم مستمر را با یک جعل انجام بدهد در این حالت هم وجوب مستمر فی الازمنه جمعه و شنبه را گرفته است و جمعه از تحت آن خارج شده ولی شنبه تحت عام داخل است.

پس ایشان قبول دارد که اگر استمرار به جعل اول جعل شود مرجع عام است لکن فرموده است که استمرار الحکم را نمی شود با جعل اول جعل بکنیم.

امر دوم:

اساس دوم کلام مرحوم نائینی این است که وقتی که استمرار حکم مجعول به جعل دوم و خطاب ثانی شد، موضوع جعل ثانی حکم است چرا که ما هو المستمر حکم است و حکم در اینجا به منزله موضوع است و استمرار حکم آن می باشد، حالا که حکم به منزله موضوع شد، پس در جایی که استمرار به وسیله خاص قطع می شود در آنِ بعد، اصل حکم احراز نمی شود و چون اصل حکم احراز نمی شود لذا نمی توان به خطاب ثانی «الحکم مستمر» استدلال کرد.

خلاصه اینکه مرحوم نائینی تفصیل داده است بین عامی که صاب بر حکم است و عامی که مصب حکم است.

مناقشه استاد:

هر دو مطلب ایشان محل کلام و مناقشه است:

مناقشه استاد در امر اول

ص: ۷۱

اینکه ایشـان در امر اول فرموده است: اسـتمرار حکم را نمی توانیم به جعـل اول جعل کنیم، درست نیست. همانطور که مرحوم آقـا ضـیاء فرموده است فرقی بین عـام مورود به حکم و عـام وارد بر حکم نیست و هر دو به جعـل اول قابل جعل هسـتند. مولا همـانطور که می توانـد بگویـد: « الاـکرام فی جمیع الاـزمنه واجبٌ» به نحوی که فی جمیع الاـزمه قیـد متعلق باشـد و به تبع آن وجوب هم عمومیت پیدا کند، همچنین می تواند بگوید: « یجب فی جمیع الازمنه الاکرام». در بحث رجوع قید به هئیت یا ماده این بحثها مطرح است که می شود قیـد به وجوب بخورد و وجوب مقیـد بشود و همچنین می تواند قید به ماده بخورد و وجوب مقیـد نباشـد. پس امکان دارد که مولا اصل وجوب و اسـتمرار وجوب را با جعل واحد جعل کند. خارجاً هم اینگونه است، در خـارج می بینیم اسـتمرارها همیشه بـا یک خطاب جعل شـده انـد، اینکه در خارج اسـتمرار حکم به بیان ثانی جعل شـده باشـد وجود خارجی ندارد، پس جعل استمرار الحکم به متمم الجعل مجرد فرض است و وجود خارجی ندارد.

و اینکه در ذهن ایشـان بوده است بـا حلاـله مسـتمر الی یوم القیـامه اسـتمرار جعل شـده است درست نیست، این کلام ربطی به اسـتمرار الحکم نـدارد. این روایت می خواهـد بگویـد این دین ابـدی است و احکـام آن در تمـام زمانها جاری می باشـد، این روایت می گویـد: هر گـاه یک چیزی را برای شـما حلال کردم تصور نکنیـد که این حکم موقت و غیر دائمی است، بلکه این حکم همیشـگی و الی یوم القیامه است. اما مانحن فیه ربطی به این روایت ندارد، در مانحن فیه محل شبهه این است که وجوب وفـاء که به وسـیله دلیل مخصـص منحصـر در زمان اول شـده است آیا بعـد از زمان اول وجوب وفا ادامه دارد یا حکم خاص؟ یعنی حکم شارع بعد از زمان اول وجوب وفا است یا بقاء الخیار؟ این شبهه ربطی به «حلاله مستمر الی یوم القیامه» ندارد و این روایت نمی تواند شـبهه ما را حل کند. در مانحن فیه اصـلاً نمی دانیم حلال خدا کدام است؟ وجوب وفاء است یا حق الخیار ؟ نه از این بـاب که زمـان طولانی شـده و در بقاء حکم شک داریم، بلکه از این باب که نمی دانیم شارع وجوب وفاء را به زمان ثانی آورده است یا حق الخیار را؟ لـذا مقام ما ربطی به حـدیث حلاله مسـتمر الی یوم القیامه نـدارد. هذا ما یتعلق بالقسم الاول من کلامه.

ص: ۷۲

اشکال آقا ضیاء در امر دوم

مرحوم نائینی در قسم دوم از کلامشان می فرماید: اگر تنزلاً بگوییم مولا علاوه بر اینکه می تواند به وسیله متمم الجعل استمرار حکم را بیان کند هکذا می تواند با جعل اول آن را بیان نماید. حالا در یک جایی مولا استمرار را با متمم الجعل بیان کرده است آیا اینجا می توانیم در زمان ثانی به عموم عام مراجعه کنیم یا نه؟ می فرماید نمی توانیم به عموم ازمانی عام رجوع کنیم و عام مرجعیت ندارد. مرحوم آقا ضیاء و بعد هم مصباح الاصول فرموده اند: فرقی بین متمم الجعل و جعل اول وجود ندارد و چه به یک جعل جعل بکند و چه به دو جعل در هر حال عام مرجعیت دارد. اگر مولا به جعل دوم استمرار را جعل کرد و فرمود: وجوبی که برای الوفاء لکل عقد که از ناحیه ازمان اهمال دارد آورده ام استمرار دارد، یعنی با متمم الجعل حکمی را که قبلاً مهمل بود مبین کرد و به آن عمومیت ازمانی بخشید. آقا ضیاء فرموده است: اگر مولا گفت آن وجوب وفاء در جمیع ازمنه مستمر است بعد با یک دلیل خاص یوم جمعه را از تحت آن خارج کرد. و شک کردیم که روز شنبه نیز از تحت آن خارج شده است یا نه؟ می توانیم به «وجوب الوفاء مستمر الی جمیع الازمنه» که متمم الجعل است تمسک کنیم و وجوب وفا را ثابت نماییم.

پاسخ استاد:

اصل اینکه مرحوم نائینی می خواهد چه بگوید خیلی روشن نیست هر کسی عبارت ایشان را به یک نحوی معنا کرده است، ما به این نتیجه رسیدیم که ایشان می خواهد بگوید: برای بیان عمومی که قید حکم است نیاز به متمم الجعل است و موضوع متمم الجعل حکم مهمل است و باید موضوع قبل الحکم محقق باشد، در حالی که در مانحن فیه در آنِ ثانی وجود حکمِ مهمل ثابت نیست لذا نوبت به عام نمی رسد و باید جواز ثابت شده به مخصص را استصحاب نمود.

با توجه به معنایی که برای عبارت ایشان بیان کردیم اشکال مرحوم آقا ضیاء و دیگرانی که از ایشان تبعیت کرده اند وارد نیست، به نظر ما ذهن عرفی مرحوم نائینی درست عمل کرده است، ایشان از یک سو دیده است اگر عموم به وسیله خطاب دوم و متمم الجعل ثابت باشد باید اول موضوع آن را احراز کنیم و از طرف دیگر دیده است که در آن ثانی حکم را احراز نکرده ایم و در آن شک داریم لذا گفته است: نمی توانیم به متمم الجعل در آن ثانی تمسک کنیم. ریشه اصلی بیان ایشان این است که زمان ثانی استمرار همان حکم سابق نبوده و حکم آخری است لذا گفته است که در زمان ثانی آن حکم محرز نیست و استمرار حکم غیر ثابت معنا ندارد از اینرو بین عام عارض و عام معروض تفصیل داده است.

تحصّیل: ما فرمایش نائینی را به این شکل که بیان کردیم تفسیر نمودیم و ارتکاز ایشان را قبول داریم و جواب آقا ضیاء را نپذیرفتیم، اما آنچه که ما از مرحوم نائینی قبول نکردیم قسم اول است و گفتیم برای بیان استمرار حکم نیازی به متمم الجعل نیست و از حلاله حلال الی یوم القیامه ما ینفع فی المقام به دست نمی آید.

خوب است در کلام ایشان این بحث را هم مطرح کنیم که از نظر صغروی که آیا استمرار عام مصبوب است یا عام صاب؟ به نظر ما اوفوا بالعقود هیچ اهمالی ندارد، اینکه مرحوم نائینی می گوید این دلیل نسبت به ازمنه اهمال دارد و متمم الجعل آن را تکمیل کرده است درست نیست و این دلیل هیچگونه اهمالی ندارد، به عموم افرادیش می گوید به هر عقدی وفا کنید، به اطلاق ازمانی و مقدمات حکمت می گوید به هر عقدی فی جمیع الازمنه وفا کنید، حالا این جمیع الازمنه می تواند به وجوب بخورد و می تواند به عقد بخورد ولی ذهن عرفی این است که به حکم می خورد و اطلاق ازمانی مربوط به حکم است. به هر حال این دلیل هیچگونه اهمالی ندارد نه در ناحیه افراد و نه در ناحیه ازمان.

استصحاب/تنبیهات /تنبیه سیزدهم ۹۴/۱۰/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/تنبیهات /تنبیه سیزدهم

استدراکی نسبت به توضیح دیدگاه مرحوم نائینی

کلمه ای که راجع به فرمایش مرحوم نائینی باقی مانده که در حقیقت توضیح و تصحیح مطالب گذشته است این است که دیروز گفتیم که مرحوم نائینی می گوید استمرار حکم برای ازمنه نیازمند جعل دوم است، شارع اگر بخواهد استمرار حکم را جعل کند باید با بیان آخری آن را انجام بدهد، بیانی که با آن اصل حکم را جعل کرده است نمی تواند با همان بیان استمرار حکم را جعل کند و گفت: محال است که با یک جعل هم حکم جعل بشود و هم استمرار آن؛ چون استمرار فرع بر اصل حکم و متوقف بر آن است لذا باید اول حکم ثابت باشد و سپس استمرار آن جعل شود. گفتیم مرحوم نائینی فرموده است: حلاله مستمر الی یوم القیامه یکی از ادله منفصله جعل استمرار است. تا به اینجا در جلسه گذشته گفته بودیم، فقط یک کلمه ای را بدان اضافه می کنیم و آن این است که: اینکه ایشان فرموده به جعل اول نمی شود هم اصل حکم و هم استمرار آن جعل شود و باید به جعل آخر جعل شود معنایش این نیست که دلیل یا خطاب دیگری بیاید و استمرار را بیان کند، ممکن است که یک خطاب متکفل هر دو جهت باشد هم اصل حکم را بیان کند و هم استمرار آن را. مثلاً مدلول مطابقی اوفوا بالعقود وفاء به هر عقدی است(اصل حکم) و به مقدمات حکمت کشف می کنیم که شارع مقدس وجوب وفاء را هم مستمر جعل کرده است(استمرار حکم). به این بیان که اگر وجوب وفاء را در زمان مبهم و به صورت فی الجمله جعل کند لغو است، لذا کشف می کنیم که وجوب وفاء مستمر است. پس ایشان برای بیان عمومیت حکم نیازی به حلاله مستمر الی یوم القیامه ندارد و معتقد است از اوفوا بالعقود دو حکم استفاده می شود : مدلول لفظی آن اصل حکم است و مدلول اطلاقی آن استمرار است.

ص: ۷۵

ما نیز از اوفوا بالعقود عموم فی جمیع الازمنه را می فهمیم، لکن اختلاف ما با نائینی در این است که نائینی می گوید کاشف استمرار مقدمات حکمت است و ما می گوییم مولا با خود اوفوا بالعقود از اول عمومیت حکم را جعل کرده است.

هذا تمام الکلام در تنبیه سیزدهم.

تنبیه چهاردهم: المراد من الشک المعتبر فی الاستصحاب

می دانیم که استصحاب متقوم به یقین و شک است. یقین را سابقاً مرحوم آخوند بحث کرد که آیا امارات را می گیرد یا نه؟ در این تنبیه مراد از شک را بیان کرده است و خوب بود که ایشان این بحث را هم در همان تنبیه سابق بیان می کرد لکن چون مرحوم شیخ در اینجا بحث کرده است ایشان هم اینجا مطرح نموده است.

مرحوم آخونـد بحث را اینگونه مطرح نکرده است که مراد از شـک در بـاب استصـحاب چیست؟ بحث را اینگونه مطرح کرده است که مقصود از شـکی که در اخبار آمده است چیست؟ چون ایشان دلیل استصحاب را منحصراً اخبار می داند از اینرو مراد از شک را منحصر در اخبار کرده است. لکن اگر بخواهیم فنی بحث کنیم باید اعم از اخبار و سیره و عقل بحث کنیم.

آیـا مراد از شـک مـا یتساوی طرفاه و یلحق به الوهم و بطریق اولی الظن بوفاق الحاله السابقه است یا اینکه شامل ظن به خلاف حالت سابقه هم می شود؟

مراد از شک بنا بر حجیت استصحاب از راه عقل و سیره عقلاء

اگر دلیل استصـحاب سیره یا عقل باشد در موارد ظن به خلاف نمی توان سیره عقلاء و دلیل عقل بر عمل به استصحاب را ادعا کرد. اینکه عقلاـء به حـالت سـابقه عمـل می کننـد حتی در جـایی که ظن به خلاـف حـالت سابقه داشـته باشـند ثابت نیست و پذیرش آن سخت است. ممکن است شما بگویید که سیره عقلاء عام است و در موارد ظن به خلاف حالت سابقه هم به حالت سابقه عمل می کنند ولی انصاف این است که اثبات آن مشـکل است. و اگر دلیل استصحاب عقل باشد پر واضح است که در صورت ظن به خلاـف به استصـحاب عمـل نمی کننـد؛ چون عقل می گفت چیزی که متیقن الحـدوث است فشککت فیه فهو مظنون البقـاء بـالظن الشخصـی، یعنی در داخـل دلیـل عقلی ظن به بقـاء منـدرج است، حالاـ اگر در جـایی خلاف حالت سابقه مظنون باشد دیگر دلیل عقلی در کار نیست.

ص: ۷۶

لذا باید به اخبار پناه برد و مقصود از شک را در مفاد اخبار بحث کرد.

مراد از شک بنا بر حجیت استصحاب از راه اخبار

دیدگاه مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند فرموده است که مراد از شک عدم الیقین است و شک اصطلاحی در مقابل ظن مقصود نیست. شک یعنی لا تدری در مقابل یقین که تدری است. لاـ تنقض الیقین بالشک یعنی وقتی که علم نداری نقض نکن بلاـ فرق که متساوی الطرفین باشد یا مظنون الوفاق باشد یا حتی مظنون الخلاف باشد. ظاهراً احدی در این مسأله مخالفت نکرده است که مراد از شک عدم العلم است.

مرحوم آخوند برای اثبات این مدعا به سه دلیل استدلال می کنند:

اولاً به لغت استدلال کرده و می گوید که در قاموس و صحاح شک را به عدم العلم معنا کرده اند. خوب بود ایشان فهم عرفی را هم به آن اضافه می کرد و می گفت عرف مردم اینگونه است که در صورت ظن به یک شئ هم می گویند شک داریم. اساساً شک در مقابل ظن و وهم اصطلاح خاص علمی است و خارج از اطلاقات عرفی می باشد.

ثانیاً، به موارد استعمال شک در روایات و لسان شارع استدلال کرده است، می گوید: در لسان روایات یا علم است یا شک است و شئ ثالثی نیست. در بعضی از روایات در مقام شک تعبیری که به کار رفته است «لا تدری» است و در جای دیگر در همان مقام تعبیر «شک» به کار رفته است. یا در بعض روایات می گوید اگر در عدد رکعات شک کردی فاتمم ما ظننت انه نقصت. یعنی به همان چیزی که قبلاً آن را شک فرض کرده است تعبیر به ظن به کار برده است. خلاصه اینکه مرحوم آخوند می گوید شک در لسان اخبار به معنای عدم العلم است و ما به آن اضافه کرده و می گوییم ظن و وهم هم اینگونه است و همه معنای عدم العلم به کار رفته اند.و اگر در قرآن گاهی دیده می شود که ظن به معنای علم به کار رفته است مثل إنّ الظن لا یغنی من الحق شیئاً مقصود اعتقادات باطل است و ربطی به بحث ما ندارد.

ص: ۷۷

ثالثاً به خود اخبار استصحاب تمسک کرده و شک به معنای عدم العلم را نتیجه گرفته است. وی می گوید: در اخبار خود استصحاب قرائن متعددی داریم که مقصود که از شک عدم العلم است و شامل ظن به خلاف هم می شود. کأن برای مرحوم آخوند مطلب صاف بوده است و فقط به صحیحه اولی نگاه کرده و قرائن آن را بیان کرده و به روایات دیگر نپرداخته است. وی گفته است:

قرینه اول قرینه مقابله است، حضرت در صحیحه اولای زراره فرموده است: لا تنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر. اینکه حضرت در مقام تحدید می گوید ناقض یقین فقط یقین است روشن می شود که مقصود از شک عدم الیقین است.

قرینه دوم تمسک به اطلاق است. زراره سؤال کرد که برای شخصی خفقه و خفقتان عارض شده است حضرت فرمود که موجب وضو نیست. بعد سؤال کرد که اگر در کنار او چیزی حرکت کند و او متوجه نشود آیا خفقه به این حد وضو را باطل می کند یا نه؟ حضرت فرمود که در اینجا هم وضو باطل نمی شود: « أیوجب الخفقه و الخفقتان علیه الوضوء؟ قال یا زراره قد تنام العین و لا ینام القلب و الاذن فاذا نامت العین و الاذن فقد وجب الوضو. قلت: فان حرّک فی جنبه شئ و هو لا یعلم؟ قال: لا...» مرحوم آخوند می فرماید در جواب امام علیه السلام مبنی بر عدم وجوب وضو دو اطلاق وجود دارد یکی اطلاق کلامی است و دیگری اطلاق ترک استفصالی. اطلاق کلامی این است که حضرت فرموده است لا یجب الوضو، سواء که ظن داشته باشد یا وهم داشته باشد یا شک داشته باشد. اطلاق ترک استفصالی این است که حضرت سؤال نکردند که ظن به خلاف داری یا نه؟ از ترک استفصال کشف می شود که ظن به خلاف مضر به استصحاب نیست. نگویید که ظن به خواب در اینگونه موارد نادر است و لذا حضرت سؤال نکردند؟ چون همانطور که مرحوم آخوند جواب داده اند اینگونه نیست و ظن به خواب نادر نیست حتی ممکن است در بسیاری از موارد ظن به خواب هم پیدا بشود.

خوب بود مرحوم آخوند به عنوان قرائن صحیحه اول این را هم می آورد که حضرت در ادامه می گوید: « لا حتی یستیقن انه قد نام و یجئ من ذلک امر بیّن». جمله «یستیقن» و همچنین «أمر بیّن» دلالت صریح و روشن دارند که مقصود از شک عدم الیقین است.

مرحوم آخوند در ادامه عبارتی می گوید که ما نتوانستیم به معنایش برسیم. وی می گوید: قوله علیه السلام بعده: و لا ینقض الیقین بالشک أن الحکم فی المغیّی مطلقاً هو عدم نقضه... ما نتوانستیم این عبارت را درست کنیم که به کجا می خورد و چه می خواهد بگوید؟

با این بیانات مرحوم آخوند بحث را تمام کرده است.(۱)

۱- (۱) . الرابع عشر [فی جریان الاستصحاب مع الظن بالخلاف]الظاهر أن الشک فی أخبار الباب و کلمات الأصحاب هو خلاف الیقین فمع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق یجری الاستصحاب و یدل علیه مضافا إلی أنه کذلک لغه کما فی الصحاح و تعارف استعماله فیه فی الأخبار فی غیر باب (قوله علیه السلام فی أخبار الباب: و لکن تنقضه بیقین آخر) حیث إن ظاهره أنه فی بیان تحدید ما ینقض به الیقین و أنه لیس إلا الیقین و (قوله أیضا: لا حتی یستیقن أنه قد نام بعد السؤال عنه علیه السلام عما إذا حرک فی جنبه شی ء و هو لا یعلم) حیث دل بإطلاقه مع ترک الاستفصال بین ما إذا أفادت هذه الأماره الظن و ما إذا لم تفد بداهه أنها لو لم تکن مفیده له دائما لکانت مفیده له أحیانا علی عموم النفی لصوره الإفاده و (قوله علیه السلام بعده: و لا تنقض الیقین بالشک) أن الحکم فی المغیا مطلقا هو عدم نقض الیقین بالشک کما لایخفی. .کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۲۵

استصحاب/تنبیهات /تنبیه چهاردم المراد من الشک المعتبر فی الاستصحاب ۹۴/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات /تنبیه چهاردم: المراد من الشك المعتبر فی الاستصحاب

دیدگاه مرحوم آخوند: قرائن عمومیت معنای شک

بحث در این بود که مراد از شک مأخوذ در اخبار استصحاب چیست؟ مرحوم آخوند به تبع دیگران فرمود که مراد از آن عدم الیقین است. ایشان برای این ادعای خود وجوهی را ذکر نمود. وجه اخیرش قرائنی است که در خصوص روایات است. عرض کردیم که ایشان فقط صحیحه اولی را نگاه کرده و قرائن مندرج در آن را متعرض شده است. آخرین قرینه ای را که ذکر کرده است این جمله است. «قوله علیه السلام بعده و لا تنقض الیقین بالشک...» فرموده است از اطلاق لا تنقض الیقین بالشک کشف می کنیم که مغیا که «لا ـ یجب الوضو» است مطلق می باشد. یعنی به انتقاض حالت سابقه چه ظن حاصل شود و چه حاصل نشود در هر حال استصحاب حجت است. وی فرموده است: حضرت لا تنقض الیقین بالشک را در موردی که ربما به خلاف حالت سابقه ظن پیدا می شود تطبیق کرده است. پس معلوم می شود که لا ـ یجب الوضو اطلاق دارد. یعنی از اینکه گفته است که همه موارد لا یجب الوضو مصداق لا تنقض الیقین بالشک است معلوم می شود که همه صور حتی صورت ظن به خلاف هم مصداق لا تنقض الیقین بالشک است.

خلاصه اینکه ما عبارت ایشان را اینگونه معنا کردیم ولی اعتراف داریم که عبارت ایشان واضح نیست و قصوری دارد.

پس مرحوم آخوند فقط صحیحه اولی را دیده و قرائن آن را مطرح کرده است. اما قرائن منحصر به آن نیست از اینرو قرائن سائر روایات را هم بیان می کنیم.

ص: ۸۰

قرائن مندرج در روایات دیگر

قرینه اول:

یکی از قرائن مدعا در صحیحه ثانیه است زراره می گوید: «ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ...» یعنی ایشان ظن را به عدم الیقین تفسیر کرده است. حال اگر نگوییم این جمله منحصر در احتمال راجح است به این خاطر که زراره طلبه بوده است و لعلّ ظن را به معنای اصطلاحی استعمال کرده است لا اقل این است که احتمالِ راجحِ مخالف با حالت سابقه را هم می گیرد، لذا عمومیت شک نسبت به ظن و وهم و شک استفاده می شود.

قرینه دوم:

قرینه دوم این است که حضرت در صحیحه ثانیه در جواب سؤال زراره که فرض کرده بود در اثناء نماز خون مرطوب دیده

است فرمودند نماز صحیح است؛ چون احتمال دارد که خون در اثناء نماز افتاده است فلذا استصحاب جاری است: «لِأَنَّکَ لَا تَدْرِی لَعَلَّهُ شَیْ ءٌ أُوقِعَ عَلَیْکَ فَلَیْسَ یَنْبَغِی أَنْ تَنْقُضَ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ » در حالی که کثیراً ما احتمال اینکه خون تازه افتاده است بعید است و اینکه حضرت حکم مسأله را به احتمالی بند کرده است که غالباً ضعیف است کشف می شود که ملاک در استصحاب عدم الیقین و العلم است و شک اعم از متساوی الطرفین و احتمال راجح و مرجوح است.

اضف الی ذلک که اصلاً در بعض روایات استصحاب شک اخذ نشده است و از ابتدا عنوان عام آمده است. در صحیحه عبدالله بن سنان اینگونه بود که شخصی لباس خود را به ذمی عاریه داده و بعد که ذمی آن را عودت داده است شک نمود که پاک است یا نجس؟ حضرت در پاسخ سؤال او استصحاب را تطبیق کرده و فرمودند: «فَإِنَّکَ أَعَرْتَهُ إِیَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَیْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّیَ فِیهِ حَتَّی تَسْتَیْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَهُ » پس معلوم می شود که ملاک در استصحاب، عدم الاستیقان است.، در بعض روایات نواقض وضو هم وارد شده است که در صورت شک کردن در نقض وضو آن را مگر اینکه صدای باد معده را بشنوی.

حاصل الکلام: عمده و اساس در ادله استصحاب اخبار است و اخبار دلالت واضح دارند که رکن دوم استصحاب عدم الیقین بالانتقاض است. و اگر هم شک کنیم که سیره و دلیل عقل عمومیت دارد یا نه؟ یا حتی اگر احراز کنیم که آنها خصوص شک را می گویند، ولی باز می گوییم دلیل عقل و سیره یک حصه از استصحاب را می گوید و دلیل اخبار حصه واسعی از استصحاب را می گوید و شارع مقدس همانطور که می تواند سیره را ردع کند همچنین می تواند سیره را با بیان واضح و روشن توسعه بدهد و استصحاب را در اعم از شک و ظن و وهم جاری بداند.

بررسی ادله مرحوم شیخ بر عمومیت شک

در ادامه مرحوم آخوند دو دلیل دیگر از مرحوم شیخ مبنی بر اعمیت شک نقل کرده است.

دلیل اول:

دلیل اول اجماع است به این معنی که هر کسی که حجیت استصحاب و دلالت اخبار استصحاب را قبول دارد معتقد است که مراد از شک اعم است. مرحوم شیخ می گوید اجماع قطعی بر این مطلب قائم است.

پاسخ مرحوم آخوند

مرحوم آخوند در جواب از این دلیل فرموده است که مجالی برای اجماع وجود ندارد؛ زیرا اولاً معلوم نیست که این اجماع صغرویاً محقق باشد، اصلاً یکی از اقوال استصحاب تفصیل در جهت بحث ما است که اگر به خلاف حالت سابقه ظن حاصل شود استصحاب حجت نیست و اگر ظن به خلاف پیدا نشود حجت است. ثانیاً اگر هم چنین اجماعی باشد بی شک این اجماع مدرکی است و مدرک آن لغت و استعمالات شایعه و قرائن کثیره در روایات است گذشته از اینکه احتمال مدرکی بودن اجماع هم کفایت می کند.

ص: ۸۲

دلیل دوم:

مرحوم شیخ فرموده است: ظن به خلافی که بحث داریم آیا استصحاب با وجود آن جاری است یا نیست؟ مفروض این است که این ظن حجت نیست و الا ـ اگر حجت باشد پر واضح است که نوبت به استصحاب نمی رسد. با این فرض ایشان فرموده است: ظنونی که حجت نیستند دو قسم هستند: نسبت به برخی از آنها دلیل خاص داریم که حجت نیستند یعنی دلیل خاص حجیت آن را نفی کرده است مثل قیاس. بعضی دیگر از ظنون که حجت نیستند از این باب است که دلیلی بر حجیت آنها قائم نشده و اصل عدم حجیت ظن در آنها پیاده شده است است مثل شهرت.

فرموده است هر کدام از این دو قسم که باشد مضر به حجیت استصحاب نیست. اما قسم اول که بر عدم اعتبار ظن دلیل داریم مضر نیست؛ چون مفاد دلیلی که می گوید ظن حجت نیست و به درد نمی خورد این است که آن ظن کالعدم است و باید آن را کنار گذاشت یعنی باید به استصحاب که حجت است عمل کرد. به تعبیر دیگر: استصحاب که حجت است می گوید به حالت سابقه عمل کن و شما به خلاف حالت سابقه ظن دارید، وقتی دلیل عدم اعتبار ظن بگوید به ظن اعتناء نکن پس یعنی به استصحاب عمل بکن.

اما قسم دوم هم مضرّ به حجیت استصحاب نیست به این دلیل که: وقتی استصحاب می گوید نماز جمعه واجب است و مثلاً شهرت غیر معتبر می گوید که نماز جمعه واجب نیست، اینجا دست برداشتن از یقین سابق به خاطر شهرت مصداق نقض یقین به شک است؛ چون شهرت با اینکه ظن آور است ولی حجیت آن مشکوک است فلذا دست برداشتن از یقین سابق به خاطر ظنی که ناشی از مشکوک الحجه است به دست برداشتن از یقین سابقه به خاطر شک برگشت می کند.

ص: ۸۳

پاسخ مرحوم آخوند و استاد

مرحوم آخونـد جواب داده است که دلیـل بر اعتبـار ظن خاصـاً یا عاماً شک در لا تنقض را معنا نمی کنـد و ربطی به لا تنقض الیقین بالشک نـدارد، اینکه دلیل می گویـد این ظن اعتبار نـدارد یعنی مظنون خود را ثابت نمی کنـد اما اینکه به جای آن چه باید کرد و چه اصلی جاری است؟ آن را ثابت نمی کند. ادله ای که حجیت قیاس را نفی می کنند دلالت دارند که ظن قیاسی مظنون خود را ثابت نمی کند اما اینکه شما باید به جای آن چه کار کنید؟ دلالت به آن ندارد. یعنی دلیلی که می گوید قیاس حجت نیست نمی گوید که موارد قیاس داخل در استصـحاب است. بعباره اخری همانطور که در مصباح الاصول فرموده است: سؤال ما درباره لا تنقض الیقن بالشک این است که آیا این دلیل موارد ظن به خلاف را می گیرد یا نه، پس بحث از مقتضی و اطلاـق است که آیـا شک در لا تنقض اطلاق دارد و ظن به خلاف را می گیرد یا اطلاق نـدارد؟ لکن دلیل نفی قیاس یا اصـل عـدم اعتبار ظن، مربوط به مقام مانع است یعنی این دلیل می گویـد قیاس نمی توانـد مانع از حجیت استصـحاب و حاکم بر آن باشد، اما این دلیل نمی تواند برای استصحاب مقتضی درست کند و تصحیح کند که ادله استصحاب اینجا را می گیرد.

بله، شایـد در ذهن مرحوم شـیخ این بوده است: اگر دلیـل نفی حجیت ظن، ظن ناشـی از قیاس را تنزیل به شک می کرد و می گفت: الظن الناشـی من القیـاس کالشک. در اینصورت اسـتدلال مرحوم شـیخ درست بود و ادله حجیت استصـحاب آن را می گرفت. ولی لسان ادله ناهیه از عمل به ظن لسان تفسـیر و حکومت نیست فقط گفته است که به این ظن عمل نکن اما نسبت به اینکه حکم آن حکم شک است ساکت است.(۱)

ص: ۸۴

۱- (۱) و قـد اسـتدل علیه أیضا بوجهین آخرین: الأول: الإجماع القطعی علی اعتبار الاستصـحاب مع الظن بالخلاف علی تقـدیر اعتباره من باب الأخبار.و فیه أنه لا وجه لدعواه و لو سـلم اتفاق الأصـحاب علی الاعتبار لاحتمال أن یکون ذلک من جهه ظهور دلاـله الأخبـار علیه. الثـانی: أن الظن الغیر المعتبر إن علم بعـدم اعتباره بالـدلیل فمعناه أن وجوده کعـدمه عنـد الشارع و أن کلما یترتب شرعا علی تقدیر عدمه فهو المترتب علی تقدیر وجوده و إن کان مما شک فی اعتباره فمرجع رفع الید عن الیقین بالحکم الفعلی السابق بسببه إلی نقض الیقین بالشک فتأمل جیـدا.و فیه أن قضـیه عدم اعتباره لإلغائه أو لعدم الدلیل علی اعتباره لا یکاد یکون إلاـ عـدم إثبـات مظنونه به تعبـدا لیترتب علیه آثـاره شـرعا لاـ ترتیب آثار الشک مع عـدمه بل لا بـد حینئـذ فی تعیین أن الوظیفه أی أصل من الأصول العملیه من الـدلیل فلو فرض عدم دلاله الأخبار معه علی اعتبار الاستصـحاب فلا بد من الانتهاء إلی سائر الأصول بلا شبهه و لا ارتیاب و لعله أشیر إلیه بالأمر بالتأمل فتأمل جیدا. کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۲۶.

آنچه که بیان شد جوابی است که مرحوم آخوند در کفایه از دلیل مرحوم شیخ بیان کرده است. ولی مناسب بود که ایشان از بیان دوم مرحوم شیخ هم جواب می داد. ایشان می گفت اگر شما شک داری که شهرت مظنون حجت است یا نه؟ اگر به آن ترتیب اثر بدهی، این کار مصداق عمل به شک است و لا تنقض می گوید یقین را به شک نقض نکن.

جواب این بیان هم این است که: اگر ما به ظنی که دلیل بر حجیت ندارد عمل کنیم به شک عمل نکرده ایم، بلکه به ظن عمل کرده ایم. اگر فرض کنید که مراد از لا تنقض الیقین بالشک، شک متساوی الطرفین باشد، در اینصورت در جایی که شهرتی که مفادش ظن آور است به خلاف حالت سابقه قائم شده باشد اینجا اگر ما یقین به حالت سابقه را کنار بگذاریم و آن را نقض کنیم آیا نقض یقین به ظن کرده ایم یا نقض یقین به شک؟ بدیهی است که نقض یقین به ظن کرده ایم نه به شک. اینکه مرحوم شیخ فرموده است چون شک در حجیت شهرت داریم پس ترتیب اثر دادن به آن عمل به شک است مغالطه است. درست است که ما شک در حجیت آن داریم ولی در ناقض و منقوض باید خود ناقض و منقوض را نگاه کنیم نه دلیل حجیت آن را. منتقض ما وجوب نماز جمعه است که به حدوث آن یقین داریم و نسبت به بقائش ظن به خلاف داریم نه شک. درست است که ما در حجیت آن ظن هم شک داریم ولی ما که نمی خواهیم استصحاب را در حجیت جاری کنیم ما در متیقن استصحاب را جاری می کنیم و نسبت به بقاء متیقن ظن به خلاف داریم نه شک.

فتحصل: مراد از شکی که در اخبار که عمده دلیل استصحاب است اخذ شده است، عدم الیقین است. لذا شک یکی از ارکان استصحاب نیست و عدم الیقین رکن استصحاب است. و شک یا در بعض الاخبار مطلقاً اخذ نشده است و در جایی هم که شک اخذ شده است هم فی حد نفسه هم به ملاحظه سائر الاخبار و هم به ملاحظه اخبار استصحاب مراد از آن عدم الیقین است. مضاف بر اینکه در بعض الاخبار عدم الاستیقان اخذ شده است.

پس استصحاب در موارد ظن به خلاف هم حجت است مگر در مواردی که شارع ظن به خلاف را حجت کرده است مثل شک در عدد رکعات که شارع به آن اعتبار بخشیده است.

استصحاب/تنبیهات /تنبیه پانزدهم استصحاب عدم ازلی ۹۴/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات /تنبیه پانزدهم: استصحاب عدم ازلی

تنبیه پانزدهم: استصحاب عدم ازلی

بحث در استصحاب عدم ازلی است. این بحث را اصولیون در بحث عام و خاص مطرح کردند آنجا که از شبهات مصداقیه مخصص بحث می کنند و می گویند که تمسک به عام در شبهات مصداقیه خاص جایز نیست ولی اگر نسبت به خاص اصل موضوعی داشته باشیم که ثابت کند خاص محقق نیست می توان به عام اخذ کرد. البته استصحاب عدم ازلی منحصر به عام و خاص نیست و در خیلی از موضوعات و لو قضیه عام و خاص در بین نباشد جاری می باشد.

تعریف استصحاب عدم ازلی:

مورد و تعریف استصحاب عدم ازلی این است که هر گاه ما در وصف، حالت، عرض، و خصوصیت شیِ موجود شک داشته باشیم ولی عدم آن خصوصیت در ظرف عدم موصوف، معروض، یا ذی الخصوصیه ثابت باشد و بخواهیم آن عدم را در ظرف وجود موصوف استصحاب کنیم این استصحاب عدم ازلی است. مثال معروف استصحاب عدم ازلی همان مثال معروف قرشیت زن است. می گوییم آن هنگام که زنی در کار نبود و وجود نداشت یعنی آن هنگام که موصوف نبود، قرشیت آن نیز که وصف او است وجود نداشت، بعد که موصوف محقق شد شک داریم آیا وصف او نیز موجود شده است یا نه؟ عدم اتصاف او به وصف قرشیت در ظرف تحقق موصوف را استصحاب می کنیم.

ص: ۸۶

تفاوت استصحاب عدم ازلی با استصحاب عدم نعتی و عدم محمولی

پس استصحاب عدم ازلی استصحاب عدم وصف و عرض یک شئ است که در ظرف نبودن موصوف و از باب سالبه به انتفاء موضوع محقق است. این استصحاب در مقابل استصحاب عدم نعتی قرار دارد که در آن وجود موضوع و موصوف محقق است

لکن در ظرف وجودش وصفی را نداشت الان شک داریم آن وصف را دارا شده است یا نه؟ عدم وجود وصف را استصحاب می کنیم. و همچنین استصحاب عدم ازلی در مقابل استصحاب عدم محمولی قرار دارد. استصحاب عدم محمولی استصحاب عدم وجود موصوف به نحو لیس تامّه است. حالا گاهی مستصحب ذات است و گاهی حصه است. پس این استصحاب مربوط به موصوف است نه وصف بر خلاف استصحاب عدم ازلی که مربوط به وصف است.

پس نسبت به عدم سه استصحاب می تواند جاری باشد: استصحاب عدم ازلی، استصحاب عدم محمولی، استصحاب عدم نعتی.

بررسی حجیت استصحاب عدم ازلی

بعد از اینکه تعریف استصحاب عدم ازلی و تفاوت آن با دو استصحاب دیگر روشن شد باید بحث کنیم که آیا این استصحاب جاری است یا نه؟ و آیا ادله استصحاب شامل آن می شود یا نه؟

اقوال در مسأله

آن مقداری که ما تتبع کردیم در کلمات قدماء اصولیون موردی را پیدا نکردیم که استصحاب عدم ازلی را جاری کرده باشند. به نظر ما این استصحاب به ذهن قدماء از اصولین خطور نکرده است. حالا این استصحاب از کی محل بحث واقع شده است و تاریخچه اش چیست؟ اطلاع نداریم آنچه که اطلاع داریم این است که این استصحاب در کلمات مرحوم شیخ و آخوند آمده بعد از آنها مرحوم نائینی به صورت مفصل از آن بحث کرده و منکر جریان آن شده است. در مقابل نظر مرحوم نائینی بعض تلامذه ایشان قرار دارند که معتقدند که استصحاب عدم ازلی مطلقاً جاری است و همچنین مرحوم آقا ضیاء قرار دارد که معتقد به تفصیل است. وی معتقد است که در ذاتیات و عوارض الماهیه مثل زوجیت برای اربعه استصحاب عدم ازلی جاری نیست ولی در عوارض وجود مثل بیاضیت برای انسان استصحاب جاری است. مرحوم آقای حکیم هم تابع ایشان است. بر این اساس مرحوم آقای حکیم در بحث غسل مس معتقد است که در جایی که شک داریم ممسوس انسان است تا غسل مس واجب باشد یا انسان نیست تا غسل مس واجب نباشد؟ فرموده است استصحاب عدم کون المسوس انساناً جاری نیست چون انسانیت ذاتی است و استصحاب عدم ازلی در ذاتیات جاری نیست اما اگر شک کنیم که میت شهید است یا نه اینجا عدم شهادت جاری می شود. ولو اینکه عدم شهادتی که به آن یقین داریم درزمان حیات و عدم موت است و استصحاب عدم ازلی است اما چون مردن از عوارض وجود است لذا استصحاب عدم ازلی جاری می باشد.

و بـالجمله، در مسأله سه قول است. یکٔ قول منکر استصحاب عـدم ازلی است که به نظر ما نظر سابقین نیز این است و مرحوم نـائینی هم بر آن اصـرار دارد. قـول دوم مثبت مطلـق استصـحاب عـدم ازلی است که مرحـوم آقـای خویی است و قوم سوم که مفصّل است که مرحوم آقا ضیاء و مرحوم آقای حکیم است.

البته به مرحوم آخونـد نسبت داده شـده است که ایشان استصـحاب عـدم ازلی را جاری می دانـد ولی برای ما این مطلب ثابت نیسـت. درسـت اسـت کـه ایشـان استصـحاب عـدم قرشیت را در بحـث عـام و خـاص جـاری کرده است امـا اینکه ایشـان این استصـحاب را عدم ازلی می داند ثابت نیست و در هیچ جا پیدا نکردیم که گفته است که استصـحاب عدم ازلی است و جاری است. حتی شواهـدی وجود دارد مبنی بر اینکه ایشـان استصـحاب عـدم ازلی را قبول نـدارد. یکی از شواهـد در تعاقب حادثین بود. ایشـان در مقـدمه تعـاقب حادثین گفتنـد: اگر اتصاف به تقـدم یا تأخر موضوع اثر باشـد استصـحاب جاری نیست. مرحوم آقای خویی در مقام اشـکال به ایشان فرمودند که استصـحاب عدم اتصاف به تقدم و تأخر به نحو عدم ازلی جاری است و شما این استصـحاب را قبول دارید. ولی ما گفتیم این از جمله شواهدی است که مرحوم آخوند استصحاب عدم ازلی را قبول ندارد و اتفاقاً ایشان بر طبق مبنای خودشان مشـی کرده انـد و استصـحاب عـدم ازلی را جاری نکرده اند. اما در باره استصـحاب عدم قرشیت ایشان در واقع استصحاب عدم محمولی را در آن جاری می داند و می گوید: شکٔ دارم در تحقق اضافه که انتساب به قرشیت است که آیـا این انتسـاب وجود پیـدا کرد یـا نه؟ لیس تامه را استصـحاب کرده و عـدم تحقق این اضافه را ثابت کرده است. بله، اگر می گفت که زمانی که مرأه نبود و قرشـیت او نیز نبود بعـد که محقق شـده است شکٔ دارم قرشـیت آن موجود شـده است یا نه؟ استصـحاب می کنیم که قرشـیت محقق نشده است. اینجا می گفتیم که ایشان استصـحاب عدم ازلی را تطبیق کرده است. ولی ایشـان گفته است وقـتی زن تحقق پیـدا کرد شـکٔ دارم قرشـیت محقق شـد یـا نه؟ استصـحاب می گویـد که قرشیت تحقق پیدا نکرده است که استصحاب عدم محمولی است.

و کیفما کان از کلام مرحوم آخوند استفاده نمی شود که ایشان استصحاب عدم ازلی را جاری می داند.

ادله قائلین به جریان استصحاب عدم ازلی

کسانی که معتقدند استصحاب عدم ازلی جاری است دلیشان این است که ارکان استصحاب نسبت به آن تمام است. نسبت به قرشیت زن یقین به عدم داریم بعد هم شک داریم قرشیت زن محقق شده است یا نه؟ لا تنقض الیقین بالشک می گوید که محقق نشده است.

ادله منکرین مطلق استصحاب عدم ازلی

مرحوم نائینی منکر مطلق بوده و معتقد است که استصحاب عدم ازلی مجال ندارد. ایشان برای اثبات مدعای خود چند امر را به عنوان مقدمه ذکر کرده است. در یکی از مقدمات فرموده است: همیشه اعراض و خصوصیات شئ در مقام لحاظ بر مقارنات شئ مقدم هستند، حاکم که موضوع حکم را لحاظ می کند ابتداء به خصوصیات آن موضوع می پردازد و سپس مقارنات را لحاظ می کند. مثلاً وقتی که می خواهد عالم را که لحاظ کند اول به خصوصیات آن می پردازد که آیا این عالم باید عادل باشد یا نه؟ آیا باید متقی باشد یا نه؟ حال اگر وجود این خصوصیات در حکم دخیل باشد وجود آن را به نحو نعت در موضوع اخذ می کند مثل عالِم عادل. و اگر عدمش مؤثر باشد عدمش را اخذ می کند مثل عالِم غیر فاسق. بعد از اینکه خصوصیات را لحاظ کرد مقارنات را به نحو واوی لحاظ می کند. مثلاً می گوید اکرم العالم اذا جاء معَ زید.

پس لاحظ ابتدا خصوصیات را لحاظ می کند وجوداً یا عدماً و سپس مقارنات را به نحو واوی لحاظ می کند.

ص: ۸۹

اساس کلام مرحوم نائینی این مطلب است که لحاظ عوارض و خصوصیات شئ بر مقارنات مقدم است و لحاظ آنها تاره به نحو وجود است و تاره اخری به نحو عدم است. ایشان این مقدمه را نسبت به عدم ازلی تطبیق کرده و می گوید:

در استصحاب عدم ازلی شک ما در عوارض و خصوصیات است. در مورد زنی که شک داریم قرشیه است یا نه؟ واقعیت مسأله اینگونه است که حاکم ابتداء مرأه را در نظر گرفته است و سپس قرشیت آن را مورد نظر قرار داده و آن را به نحو عدم نعتی اخذ کرده است. (مرأهِ غیر قرشیه). وقتی اینگونه شد استصحاب عدم ازلی مجال ندارد؛ چون شما که می خواهید عدم قرشیت را استصحاب کنید آیا می خواهید استصحاب کنید که این مرأه غیر قرشیه بود به نحو عدم نعتی؟ این استصحاب حالت سابقه ندارد؛ چون هیچ زمانی نیست که مرأه باشد و قرشیت آن نباشد. آنچه که حالت سابقه دارد عدم قرشیت به نحو محمولی است و این استصحاب هم با توجه به مقدمه ای که بیان شد اثر شرعی ندارد و اگر بخواهید با آن ثابت کنید که این زن قرشیه نیست به نحو عدم نعتی، اصل مثبت است.

به تعبیر دیگر: ایشان مدعی است همانطور که وجود اعراض و خصوصیات به نحو نعتی اخذ می شوند، عدم اعراض و خصوصیات هم به نحو نعتی اخذ می شوند. لذا نتیجه گرفته است که موصوف ما همیشه متصف به عدم وصف است همانطور که در ناحیه وجود هم موصوف متصف است به وجود وصف، و چون عدم به نحو نعتی حالت سابقه ندارد و ما هیچوقت یقین نداریم به مرأه متصف به غیر قرشیت لذا استصحاب عدم ازلی جاری نیست. بله به نحو عدم محمولی به عدم القرشیت یقین داریم ولی عدم القرشیه ثابت نمی کند اتصاف مرأه به غیر قرشیت را الا بالتعویل علی الاصل المثبت.(۱)

۱- (۱) . فوائد الاصول ؛ ج ۲ ؛ ص ۵۳۰.

ادله مثبتن مطلق استصحاب عدم ازلی

کسانی که استصحاب عدم ازلی را قبول دارند از فرمایش مرحوم نائینی جواب داده اند که بین وجود نعت و عدم نعت تفاوت وجود دارد. در ناحیه وجود نعت حرف مرحوم نائینی درست است؛ چون وجود عرض و معروض بدون تقید به یکدیگر محال است به این دلیل که عرض نیازمند معروض و از حالات آن است پس عرضاً تکویناً و تشریعاً نعت معروض است و حاکم اگر بخواهد عدالت را اخذ کند باید بگوید عالمِ عادل. اما این بیان در ناحیه عدم نمی آید و عدم عرض نیاز به موضوع ندارد. ما در ناحیه عدم دلیل نداریم که حتماً باید به نحو نعتی اخذ شود، بلکه ظاهر خطابات این است که به نحو عدم محمولی اخذ شده است اگر مولا فرمود: المرأه تری الدم الی الخمسین و در روایت دیگر فرموده است القرشیه تری الدم الی الستین. با جمع بین ایندو دلیل موضوع اینگونه می شود مرأه باشد و لم تکن قرشیهً.

پس اینکه مرحوم نائینی ادعا دارد که در ناحیه عدم هم اتصاف به عدم معیار است درست نیست. در ناحیه وجود برهان به اتصاف وجود دارد ولی در ناحیه عدم برهان بر عدم وجود ندارد.

ادله مفصیلین در جریان استصحاب عدم ازلی

مرحوم آقا ضیاء که معتقد به تفصیل است فرموده است: در ذاتیات و عوارض ماهیت یقین به عدم نداریم، انسانیت ذاتی انسان است، زوجیت ذاتی اربعه است، شما هیچ زمان یقین ندارید که اربعه باشد و متصف به زوجیت نباشد. شما هیچ زمانی یقین ندارید که این ذات یک زمانی انسان نبود. دلیل مطلب این است که انسانیت ذاتی آن شئ است، شاید از اول آن شئ انسان بوده است. اما در عوارض وجود یقین به عدم محقق است، زمانی که موصوف وجود پیدا کرد نمی دانیم این عارض را دارد یا نه؟ استصحاب عدم ازلی جاری است. زمانی که موت نبود و حیات بود عرض وجودی شهادت را هم نداشت بعد شک داریم عند الوجود، این عرض هم موجود شد یا نه استصحاب عدم جاری است.

مناقشه استاد:

از این تفصیل جواب داده اند که درست است که لوازم ماهیت قابل انفکاک از ماهیت نیست ولی از وجود ماهیت قابل انفکاک است بحث ما در وجود ماهیت است. آن وقتی که ممسوس وجود پیدا کرد نمی دانیم انسانیت وجود پیدا کرد یا نه؟ ما استصحاب را به عدم وجود وصف می بریم، عدم وجود وصف ولو در ذاتیات حالت سابقه دارد. انسانیت این ممسوس ذاتی است، این که الان انسان است وقتی وجود پیدا کرد انسانیت آن وجود پیدا کرد اما وقتی که نبود انسانیت آن هم نبود و همان را استصحاب می کنیم.

پس فرقی بین عوارض وجود و عوارض ماهیت ندارد چون در هر دو مستصحب عدم وجود وصف است و عدم وجود آن وصف در هر دوحالت سابقه دارد.

پس نسبت به ارکان استصحاب ، استصحاب عدم ازلی ارکان استصحاب را دارا می باشد فقط به نظر ما این استصحاب عرفی نیست. در جلسه آینده این مطلب را توضیح خواهیم داد.

استصحاب /تنبیهات /تنبیه پانزدهم استصحاب عدم ازلی ۹۴/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب /تنبیهات /تنبیه پانزدهم: استصحاب عدم ازلی

تنبیه پانزدهم: استصحاب عدم ازلی

بحث در استصحاب عدم ازلی بود. بعضی از دوستان گله مند بودند که بحث خیلی مختصر و مبهم بیان شد، لذا گفتیم استصحاب عدم ازلی را بیشتر توضیح بدهیم.

تعریف استصحاب عدم ازلی و تفاوت آن با استصحاب عدم نعتی و عدم محمولی

گفتیم استصحاب عدم ازلی عبارت است از استصحاب عدم عرض برای معروض به نحوی که متیقن ما از باب سالبه به انتفاء موضوع است. البته استصحاب عدم ازلی منحصر به موضوعات نیست در احکام هم این قضیه مطرح است. میگویند استصحاب عدم جعل در ازل آن هنگام که جاعلی نبود یکی از مصادیق استصحاب عدم ازلی است.

ص: ۹۲

عرض کردیم ما سه عنوان داریم. یکی استصحاب عدم ازلی که بیان کردیم. عنوان دوم استصحاب عدم نعتی است و عنوان سوم استصحاب عدم محمولی است.

استصحاب عدم نعتی معنایش این است که استصحاب کنیم اتصاف موصوفِ در ظرف وجودش را به عدم وصف. مثل اینکه

یقین دارم این عالم قبلا فاسق نبود الان هم اتصاف او به غیر فسق را استصحاب می کنیم.

استصحاب عدم محمولی استصحاب عدم وجود است. این استصحاب منحصر به خصوصیات و اعراض نیست مثلاً شک دارم زید وجود پیدا کرد یا نه استصحاب می کنم عدم تحقق وجودش را.

تبیین محل نزاع

بحث در استصحاب عدم ازلی یک بحث صغروی است. ما در حقیقت دو نوع مستصحب بیشتر نداریم یا عدم نعت و اتصاف به عدم را استصحاب می کنیم یا مستصحب ما اصل عدم است. استصحاب عدم ازلی که اصطلاح سوم است بحث است که آیا در واقع استصحاب عدم نعت است تا جاری نباشد یا استصحاب عدم محمول است که جاری باشد. پس بحث ما در استصحاب عدم ازلی بحث صغروی است که آیا عدم نعتی است تا حالت سابقه نداشته باشد یا عدم محمولی است که حالت سابقه داشته باشد.

مرحوم نائینی استصحاب عدم ازلی را به استصحاب عدم نعتی برمی گرداند و می گوید این استصحاب حالت سابقه ندارد فلا مجال له.

آقای خویی می فرماید که استصحاب عدم ازلی به عدم نعتی برگشت نمی کند، برگشت آن به استصحاب عدم محمولی است و حالت سابقه دارد.

باری، مرحوم نائینی مدعی است که در موارد عرض و معروض اگر می خواهی اثری را نفی کنی باید اتصاف معروض به عدم عرض را ثابت کنی و استصحاب عدم ازلی نمی تواند آن را ثابت کند. در استصحاب عدم ازلی ما فقط به عدم اتصاف به نحو عدم محمولی یقین داریم در حالی که موضوع اثر اتصاف به عدم است. اتصاف مرأه به عدم قرشیه منشأ اثر است در حالی که متیقن عدم القرشیه است.

مرحوم آقای خویی می فرماید که در موارد عدم ازلی مستصحب عدم اتصاف به عرض است و عدم اتصاف به عرض که عدم محمولی است حالت سابقه ندارد.

تمام اختلاف و نزاع در این نکته است. مرحوم نائینی موضوع اثر را اتصاف به عدم می داند(المرأه التی کانت غیر قرشیه) و مرحوم آقای خویی موضوع اثر را عدم القرشیه می داند. (عدم اتصاف المرأه بالقرشیه، المرأه التی لم تکن قرشیه).

دیدگاه مرحوم نائینی

مرحوم نائینی برای اثبات ادعای خودش سه مقدمه را ذکر کرده است. عمده اش این است که عرض می کنیم، وی مدعی است در موارد عرض و معروض همانطور که در ناحیه اثبات و وجود معروض به عرض خود متصف است و ملحوظ ما معروض مقید به عرض بوده و اخذ به نحو اتصاف است، مانند عالِم عادل و مرأهِ قرشیه؛ در ناحیه عدم عرض هم اتصاف به نحو نعتی است. یعنی مرأه موجود متصف به غیر قرشیه باشد، عالم موجود عادل نباشد.

این کلمه معلوم باشد که مرحوم نائینی ادعا ندارد که در طرف عدم قضیه معدوله است هر چند که ظاهر برخی کلماتش آن را بیان می کند. قضیه معدوله از ذهن دور است، ایشان مدعی نیست که موضوع ما « اذا کانت المرأه غیر قرشیه» است، ادعای او این است که در ناحیه عدم هم به نحو نعتی است و لو اینکه سالبه محصله باشد. موضوع در ناحیه وجود « اذا کانت المرأه قرشیه» است و در ناحیه عدم « و اذا لم تکن المرأه قرشیه» است که عدم نعتی می باشد. یعنی وجود مرأه را فرض کرده و گفته است اگر او قرشیه نباشد تا پنجاه سال حیض می بیند. پس اتصاف به عدم به نحو نعتی است.

ایشان در مقدمه ثانیه فرموده است: تقیید به خصوصیات برمقارنات مقدم است، لاحظ در ابتدا عوارض و خصوصیات موضوع را نگاه می کند بعد به مقارنات توجه می کند. نعوت و اوصاف از عوارض موضوع هستند نه از مقارنات. لاحظ وقتی که به مرأه نگاه می کند اول به اوصاف او نگاه می کند که مرأیی که قرشیه است اثر دارد یا مرأیی که غیر قرشیه است اثر دارد و هر کدام که اثر داشت آن را لحاظ می کند. بنابراین چون اهمال محال است مسأله از سه حال خارج نیست. مرأه یا باید نسبت به قرشیت و غیر قرشیت مطلق باشد یا اینکه متصف باشد به قرشیت یا متصف باشد به عدم قرشیت. و چون اطلاق و اخذ وجود خلف فرض است در نتیجه لاحظ موضوع را با صفت اتصاف به عدم اخذ کرده است.

ایشان در مقدمه بعد فرموده است که قرشیت و عدم قرشیت که از نعوت است تقابل آنها ملکه و عدم ملکه است باید اول مرأه باشد تا قابلیت قرشیه بودن داشته باشد تا ما بگوییم قرشیه نیست. لم تکن قرشیه در جایی درست است که مرأه موجود باشد و قابلیت قرشیت داشته باشد. پس تقابل نعت با عدم نعت تقابل ملکه و عدم ملکه است لذا باید فرض وجود موضوع بشود و هر گاه مولا موضوع را لحاظ کرد نعوتش را هم باید لحاظ کند و چون نعوت وجود و عدمشان تقابل عدم و ملکه دارند باید وجود موضوع فرض شود تا بگوید مرأه مقید است به قرشیت یا مقید است به عدم قرشیت. در هر حال باید وجود موضوع را فرض کند چه بگوید اذا کانت المرأه قرشیه و چه بگوید اذا لم تکن المرأه قرشیه. پس وصف ما لم تکن قرشیةً است ولی موضوع آن مرأه موجوده است. و چون وجود موضوع مفروض است لذا استصحاب عدم ازلی جاری نیست. درست است که استصحاب عدم محمولی جاری است ولی آن استصحاب، منشأ اثر نیست و و بخواهد منشأ اثر را ثابت کند مثبت است.

ص: ۹۵

حاصل الکلام:

اساس کلام مرحوم قیاس نعت عـدمی به نعت وجودی است، کما اینکه در طرف وجود عرض فرض وجود موضوع شده است در طرف عدم هم فرض وجود موضوع شده است تا موضوع اینگونه باشد« لم تکن المرأه قرشیه».

مناقشه استاد:

جوابی که از کلام ایشان داده شده است و جواب درستی هم است این است که قیاس وجود به عدم درست نیست. درست است که در ناحیه وجود اتصاف به وجود شرط است، وقتی مولا می گوید اذا کانت المرأه قرشیه یعنی مرأه در ظرف وجودش قرشیه است؛ چون تقوم عرض به وجود معروض است. اما این برهان در ناحیه عدم جاری نیست و می توانیم بگوییم آنچه که در ناحیه عدم اخذ شده است حالت سابقه دارد، در ناحیه عدم که گفته است لم تکن المرأه قرشیه معنایش این است که مرأه این صفت را نداشته باشد و نداشتن این صفت دو مصداق دارد یکیش این است که مرأه نباشد و دیگری این است که مرأه باشد و این صفت را نداشته باشد.

به تعبیر دیگر: موضوع حکم لم تکن المرأه قرشیهً به نحو سالبه محصله است و سالبه محصله در فرض عدم وجود موضوع هم صادق است. پس اینکه مرحوم نائینی فرموده است لاحظ اول بایـد فرض وجود موضوع بکنـد بعـد بگوید لم تکن قرشیهً دلیل ندارد. در قضیه سالبه فرض وجود موضوع و سلب صفت از آن فی ظرف وجوده لازم نیست، در قضیه سالبه می تواند مراد هر دوقسم باشد. مثلاً می توان گفت لم یکن لزید ولد عالم از این باب که اصلاً فرزندی ندارد و صحیح است.

ص: ۹۶

دیدگاه استاد:

اشکال عمده ای که در محل کلام است اشکال مرحوم آقای بروجردی است که در ذهن ما این است که آنچه که در ارتکاز مرحوم نائینی بوده است همین بوده است منتها ایشان در چیدن مقدمات به خطا رفته است. مرحوم آقای بروجردی در نهایه الاصول فرموده است که استصحاب عدم ازلی عرفیت ندارد. در استصحاب عدم ازلی که متیقنش عدم وصف در زمان ارتفاع موضوع است و مشکوک آن عدم وصف در زمان وجود موضوع است، وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه صادق نیست. آقای بروجردی فرموده است که عرف اینها را دو عدم می بیند عدم وصف در زمان وجود موضوع یک عدم است و عدم وصف در زمان ارتفاع موضوع یک عدم دیگر است و یکی استمرار دیگری و بقاء آن نیست. از نظر عرف عدم قرشیت در زمانی که مرأه نبود یک چیز است و عدم قرشیت در زمانی که این زن موجود است چیز دیگری است.

به نظر ما هم ذهنیت مرحوم نائینی با ذهنیت مرحوم آقای بروجردی قریب بوده است و درست احساس کرده اند که جرّ عدم قرشیت در زمان انتفاء موضوع به عدم قرشیت در زمان وجود موضوع عرفیت ندارد. ما هم اینجور می فهمیم که اگر مولایی فرمود اذا لم تکن المرأه قرشیه تری الحمره الی الخمسین ذهن عرفی می گوید که مولا وجود موضوع را فرض کرده است. ما اگر خواسته باشیم لم تکن قرشیه در زمانی که مرأه نبود به زمانی که مرأه موجود است جرّ بدهیم عرفیت ندارد. اساساً سالبه به انتفاء موضوع خلاف ارتکاز مقنین است، مقنین در مقام جعل حکم را برای موضوع موجود لحاظ می کنند و نسبت به آن وجود عرض یا عدم عرض را در نظر می گیرند. نمی خواهیم بگوییم ظاهر اینگونه است بلکه می خواهیم بگوییم طبیعی جعل در بین مقننین اینگونه است.

ص: ۹۷

آخر الکلام: لا- تنقض الیقین بالشک جایی را که یقین و شک چنان دقی است که تعلیم و تعلم آن سخت است و در ذهن علمای سابق هم نیامده است نمی گیرد.

استصحاب/تنبیهات /تنبیه شانزدهم استصحاب صحت ۹۴/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات /تنبیه شانزدهم: استصحاب صحت

تنبیه شانزدهم: استصحاب صحت

بحث در تنبیه مربوط به اصاله الصحه و استصحاب الصحه است. این بحثی است که مرحوم شیخ انصاری آن را ابتداء در بحث اشتغال مطرح کرده است و مرحوم آخوند هم در آن بحث به آن اشاره کرده و وعده داده است که بحث آن در جای خود خواهد آمد. لکن مرحوم آخوند در اینجا آن را بحث نکرده است.

تحریر محل بحث:

موضوع بحث جایی است که در اثناء عمل شک کنیم آیا فلان شیئ مانعیت از صحت عمل دارد یا مانعیت ندارد؟ یا اینکه شک کنیم که شیئ فلانی برای صحت عمل شرطیت دارد تا فقدانش صحت را زائل کند یا شرطیت ندارد؟ اینها مثال واقعی و فقهی هم دارند. مثلا در بحث ضحک که قاطع و مبطل صلات است ربما در مانعیت تبسم شک می کنیم حال اگر کسی در اثناء نماز تبسم کرد شک دارد که نماز باطل شد یا نه؟

یا نسبت به طمأنینه مقداری از طمأنیه که حالت رقص نداشته باشد قطعا شرط است اما نسبت به بعض حرکات جزئی که انسان در نماز انجام می دهد شک می کند که آیا این حرکت باطمأنینه منافات دارد یا ندارد؟ آیا در این دو صورت می تواند صحت نماز را استصحاب بکند یا نه؟

پس موضوع بحث ما جایی است که مشکوک المانعیه محقق شده است و بعد از تحقق آنها شک داریم در بقاء صحت اجزاء سابقه یا زوال آنها. یا اینکه مشکوک الشرطیه مفقود شده است و شک داریم که آیا این شرطیت اینجا هم ثابت است حتی زالت الصحه یا شرطیت ثابت نیست؟

ص: ۹۸

از ما ذکرنا واضح می شود که محل کلام در شبهات حکمیه است و شبهات موضوعیه محل بحث نیست، دلیلش این است که بحث ما در مقدار شرط و مقدار مانع است و لذاست که آن را در بحث اقل و اکثر مطرح نموده اند. یک قدر متیقنی از شرط و مانع داریم که معتبر است اما در مازاد آن شک داریم. بدیهی است که شک در مقدار شرط یا مانع مربوط به شبهه حکمیه است. اما اگر شبهه موضوعیه باشد مجال بحث نیست چون در شبهات موضوعیه شخص شک می کند که ضحک محقق شد

یا نشد؟ یا حرکات زیادی انجام داد تا طمأنینه را از بین برود یا نه؟ استصحاب می گوید که اینها محقق نشده است. و بلا شک این استصحاب جاری است.

پس شبهات موضوعیه بحثی ندارد انما البحث در شبهات حکمیه است و حدود مانع و شرط برای ما مشکوک است و لذاست که از وجود مشکوک المانع یا فقدان مشکوک الشرطیه شک در صحت پیدا می کنیم.

حالا آیا استصحاب صحت مجال دارد یا ندارد؟

اقوال در مسأله

مرحوم شیخ انصاری فرموده است که استصحاب صحت مطلقاً مجال ندارد. بعد از ایشان مرحوم آقا ضیاء به جریان استصحاب صحت فعلیه قائل شده است، و مرحوم حاج آقا رضا قائل شده است به استصحاب صحت اقتضائیه.

عمده انظار این سه نظر است.

دیدگاه شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری صحت را به دو قسم تقسیم کرده است: صحت فعلیه و صحت تأهلیه و اقتضائیه. مراد از صحت فعلیه در عبادات مطابقت مأمور به با مأتی به است. نماز صحیح است یعنی واجد شرائط و فاقد موانع است یعنی مطابق مأمور به است.

مرحوم شیخ فرموده است که صحت فعلیه مترتب است بر تمام العمل، وقتی که تمام عمل انجام گرفت و شخص از انجام دادن آن فراغت یافت مطابقت مأمور به با مأتی به معنا پیدا می کند. اما در جایی که هنوز عمل به صورت کامل انجام نگرفته است مأتی به با مأمور به مطابقت ندارد. پس استصحاب صحت فعلیه در اثناء عمل رکن اول استصحاب را ندارد که یقین سابق است من یقین به صحت فعلیه ندارم و اصلاً یقین به صحت فعلیه مادامی که عمل به اتمام نرسیده است امکان ندارد.

اما نسبت به صحت شأنیه و تأهلیه فرموده است: صحت تأهلیه یعنی اجزاء سابقه قابلیت التحاق به اجزاء لاحقه را دارد بحیث لو التحقت الاجزاء الاحقه بها صحّ العمل بالفعل. ایشان فرموده است: نسبت به صحت تأهلیه درست است که یقین سابق وجود دارد ولی باز استصحاب جاری نیست چون رکن دیگر استصحاب که شک است مفقود است و شک در صحت تأهلیه معقول نیست. این اجزاء در زمانی که واقع شده اند اهلیت برای التحاق داشته اند حال اگر مقطوع المانعیه هم انجام شود آنها را از صحت تأهلیه نمی اندازد چون شئ که در ظرف خودش محقق شد و قابلیت صحت فعلیه را داشت این قابلیت قابل زوال نیست و الشئ لا ینقلب عما هو علیه. مانع که می آید بعدی ها را از قابلیت التحاق می اندازد و ضرری به اجزاء سابقه نمی زند.

حاصل الکلام:

مرحوم شیخ انصاری در استصحاب صحت اجزاء سابقه منکر استصحاب است چون نسبت به صحت فعلیه یقین سابق نداریم و نسبت به صحت تأهلیه شک در بقاء نداریم پس ارکان استصحاب در هر دو قسم ناتمام است فلا یجری استصحاب الصحه.

ص: ۱۰۰

در مصباح الاصول به شیخ انصاری نسبت داده است که ایشان برای صحت فعلیه استصحاب تعلیقی هم تصویر کرده است، به این بیان که قبل از اینکه تبسم بکند اگر اجزاء لاحقه به اجزاء سابقه ضمیمه می شد لصحت الاجزاء فعلاً الان که مشکوک المانعیه و تبسم آمده است یا مشکوک الشرطیه آمده است شک می کنیم این قضیه تعلیقه باقی است یا نه؟ استصحاب تعلیقی را انجام می دهیم و صحت تعلیقیه را استصحاب می کنیم.

لکن ما در کلمات شیخ انصاری این بیان را پیدا نکردیم و اشکال واضحی هم دارد؛ چون این استصحاب از نوع استصحاب تعلیقی در موضوعات است و قطعاً این استصحاب جاری نیست این اختراع خودمان است که اگر به مرکب سائر اجزاء را ضمیمه بکنیم لصحت، این صحت را شارع نگفته است و حکم عقل است و استصحاب مثبت می باشد.

پس سه تقریب برای استصحاب صحت قابل تصویر است. استصحاب صحت فعلیه تنجزیه که یقین سابق ندارد. و استصحاب صحت تأهلیه که شک در بقاء ندارد و استصحاب تعلیقیه که یقین و شک دارد ولی این استصحاب معتبر نیست و جاری نمی باشد.

دیدگاه مرحوم آقا ضیاء

در مقابل این نظر مرحوم آقا ضیاء فرموده است که همان تقریب اول که استصحاب صحت فعلیه است درست می باشد و اینکه مرحوم شیخ این استصحاب را منکر شده است به این دلیل که یقین سابق به آن وجود ندارد درست نیست و ما نسبت به صحت فعلیه اجزاء سابقه یقین سابق داریم. وی می فرماید: اینکه مرحوم شیخ فرموده است صحت فعلیه بعد از تمام شدن عمل می آید و امر دفعی است درست نیست، بلکه صحت فعلیه امر تدریجی است، و از همان اول عمل آنا فآناً به همراه عمل می آید. مرحوم آقا ضیاء می گوید از اول که عمل را شروع کردی همزمان با آن صحت فعلیه هم شروع می شود از لحظه شروع به عمل مطابقت با مأمور به شروع شده است ولی شرط متأخر دارد و آن اینکه اجزاء پیوسته به هم بیایند. و وقتی که شخص در نماز الله اکبر را گفت تکلیف او نسبت به تکبیره الاحرام ساقط شد، حمد را که خواند وظیفه او نسبت به سوره حمد هم تمام شد و ساقط می شود و هکذا... پس همانطور که نفس عمل اجزاء تدریجی است صحت آن هم تدریجی است فلذا وقتی که سلام نماز گفته شد همانطور که نماز تمام می شود مطابقت این مجموعه هم تمام می شود نه اینکه مطابقت الان آمده است. ارتکاز بر این است که نماز از اول صحیح بود نه اینکه بعد از اتمام نماز صحت عمل می آید.

بنابراین ایشان فرموده است که صحت فعلیه متیقن سابق دارد و اینکه شیخ فرموده است به صحت فعلیه یقین وجود ندارد درست نیست.

دیدگاه استاد:

نظر ما هم این است که حرف آقاضیاء مساعد ارتکاز است و صحت امر دفعی نیست و امر تدریجی است و همانطور که مأموربه تدریجاً محقق می شود مطابقت هم تدریجاً محقق می شود. لکن این مقدار باعث نمی شود که استصحاب صحت فعلیه جاری باشد. چون این استصحاب اثر شرعی ندارد. توضیح ذلک:

ما نسبت به صحت اجزاء سابقه قبل از عروض مشکوک المانعیه یا محتمل الشرطیه شک نداریم. شک ما بعد از تحقق این مشکوکها است، بعد از تبسم اگر تبسم مانع باشد اجزاء سابقه از مطابقت افتاده است و اگر تبسم مانع نباشد مطابقت آنها به حال خودشان باقی است. شک در اینکه تبسم مانع است یا نیست مستلزم این است که شک کنیم مطابقت أجزاء سابقه ادامه پیدا کرد یا قطع شد؟ لکن اینکه با استصحاب بگوییم قبلی ها با مأمور به مطابقت دارند اثر شرعی آن این نیست که بعدی ها هم مطابقت دارند، اثر عقلی -که سقوط الامر و الإجزاء است- بر صحت فعلیه جمیع الاجزاء مترتب است و ما نسبت به أجزاء بعد التبسم شک داریم که مطابق مأمور به هستند یا نه؟ اگر تبسم را اخذ کرده باشد همانطور که اجزاء سابقه را از مطابقت انداخته است اجزاء لاحقه را هم از مطابقت انداخته است. لذا ما دو تا شک داریم یک شک این است که اجزاء سابقه از مطابقت افتاده است یا نه؟ که استصحاب گفت این أجزاء مطابقت دارند. و شک دیگر اینکه اجزاء لاحقه مطابقت دارند یا نه؟ و بدیهی است استصحاب جاری در صحت اجزاء سابقه نمی تواند صحت اجزاء لاحقه را ثابت کند و اثر شرعی آن نیست و اصل مثبت است. پس ما درمشکوک المانعیه و الشرطیه دو مشکل داریم یک مشکل این است که با اتیان مشکوک المانعیه یا ترک محتمل الشرطیه اجزاء سابقه باطل شدند یا نه؟ و مشکل دوم این است که اجزاء لاحقه هم صحیح هستند یا نه؟ استصحاب جاری نسبت به اجزاء سابقه فقط صحت اجزاء سابقه را ثابت می کند و نمی تواند صحت اجزاء لاحقه را هم ثابت کند. این استصحاب فقط ثابت می کند که اجزاء سابقه بعد التبسم هم صحیح هستند اما اینکه اجزاء لاحقه هم صحیح هستند آن را ثابت نمی کند.

ص: ۱۰۲

بعباره اخری مستصحب ما که صحت است امر غیر شرعی است نه شرعی، حالا که امر غیر شرعی است باید اثر شرعی داشته باشد و صحت فعلیه اجزاء سابقه اثر شرعی ندارد و مستلزم إجزاء و مطابقت است که اثر عقلی است و آنچه که اثر دارد صحت اجزاء لاحقه است و صحت اجزاء لاحقه اثر شرعی استصحاب قبل نیست.

پس تلاش مرحوم آقا ضیاء برای رد شیخ انصاری درست است ولی برای تصحیح استصحاب نادرست است.

دیدگاه محقق همدانی

قول سوم نظر محقق همدانی است. ایشان بر تقریب دوم مرحوم شیخ اشکال کرده است. ایشان هم مانند مرحوم آقا ضیاء تقریب دوم را جواب گفته است و علاوه بر آن، از نظر اثر شرعی هم استصحاب را درست کرده و نقص موجود در کلام مرحوم آقا ضیاء را برطرف نموده است.

ایشان در رد مرحوم شیخ فرموده است که صحت تأهلیه هم می تواند مشکوک باشد، اینکه شما فرمودید اجزاء را در ظرف خودش مع الشرائط المعتبره بیاورد فهی صحیحه شأنا و محال است از صحت بیفتد درست نیست و صحت تأهلیه هم ممکن است مورد شک قرار گیرد. مثلاً این عمل تا الان اهلیت صحت را داشت و از الان به بعد در صحت تأهلیه آن شک دارم؛ چرا که ربما صحت تأهلیه اجزاء سابقه مشروط هستند به نحو شرط متأخر به اینکه اجزاء بعد بیایند به نحوی که اگر اجزاء بعد به آن ضمیمه نشوند از اول اجزاء سابقه صحت تأهلیه نداشته باشند. پس اینکه شیخ انصاری فرموده است اگرجزء را در ظرف خودش بیاوری صحت تأهلیه دارد و محال است صحت تأهلیه از آن جدا بشود درست نیست و ممکن است صحت تأهلیه قرائت علی تقدیر تحقق الرکوع ثابت باشد و علی تقدیر عدم رکوع صحت تأهلیه نداشته باشد.لذاست که شما وقتی تبسم کردید شک می کنید که اگر اجزاء سابقه در دفتر قانون از اول مقید باشند به عدم تبسم صحت اهلیه ندارند و اگر مقید نباشند صحت تأهلیه دارند پس حالا که تبسم آمده است شک داریم صحت تأهلیه باقی است یا نه؟ یعنی شک داریم که اجزاء سابقه از اول مأمور به بودند یا نه؟

کسی که مشکوک المانع را می آورد ارتکازش همین است که شک دارد که آیا اعمال سابقه صلاحیت التحاق را دارند یا نه؛ چون شاید صلاحیت آنها مشروط به شرط متأخر است.

مرحوم محقق همدانی با این بیان تقریب دوم را منکر شده است و فرموده است که می توان در صحت تأهلیه شک کرد و بعد اثر شرعی برای آن درست کرده است که در جلسه آینده بیان خواهد شد.

استصحاب/تنبیهات /تنبیه شانزدهم استصحاب صحت ۹۴/۱۰/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات /تنبیه شانزدهم: استصحاب صحت

تنبیه شانزدهم: استصحاب صحت

بحث در استصحاب صحت بود. مرحوم شیخ انصاری استصحاب صحت را منکر شدند و فرمودند چه صحت فعلیه منظور باشد و چه صحت تأهلیه در هر دو صورت استصحاب جاری نیست. البته نسبت به کلام ایشان استصحاب صحت فعلیه تعلیقه هم مطرح شده بود و همانطور که گفتیم استصحاب تعلیقی در موضوعات جاری نیست.

دو نفر با نظر مرحوم شیخ مخالف هستند. یکی مرحوم آقا ضیاء است که فرموده است استصحاب صحت فعلیه مجال دارد و دیگری محقق همدانی است که فرموده است استصحاب صحت تأهلیه مجال دارد. در حقیقت هر دو شق کلام شیخ انصاری مورد مناقشه قرار گرفته است. استصحاب صحت فعلیه توسط مرحوم آقا ضیاء و استصحاب صحت تأهلیه توسط محقق همدانی مورد مناقشه قرار گرفته است.

دیدگاه مرحوم آقا ضیاء

فرمایش مرحوم آقا ضیاء این است که همانطور که خود اجزاء تدریجاً محقق می شوند صحت فعلیه آنها هم تدریجاً محقق می شود. همانطور که اجزاء از امور تدریجیه است صحت فعلیه هم از امور تدریجیه است، اینکه در ذهن مرحوم شیخ این بوده است که صحت فعلیه امر دفعی است و بعد از تمام شدن همه اجزاء دفعةً محقق می شود درست نیست، بلکه صحت فعلیه از اول عمل به تبع اجزاء شیئاً فشیأً محقق می شود و بعد از پایان یافتن عمل صحت فعلیه تمام الاجزاء هم تمام می شود.

ص: ۱۰۴

عرض کردیم که بیان مرحوم آقا ضیاء مطابق ارتکاز است. الان که عمل را انجام می دهیم اجزاء سابقه بالفعل صحیح هستند منتها مشروط به اینکه سائر اجزاء هم بیایند.

مناقشه استاد:

منتها اشکالی که نسبت به فرمایش آقا ضیاء وجود دارد و دیروز به آن اشاره کردیم این است که ایشان فرموده است: همانطور که اجزاء تدریجی هستند و در تدریجیات استصحاب جاری است مثلا صوم امر تدریجی است و شک داریم صوم ادامه دارد یا نه؟ بقاء صوم را استصحاب می کنیم هکذا صحت هم امر تدریجی است و اگر در آنهم شک بکنیم می توانیم آن را استصحاب کنیم. مثلاً شخص دو رکعت نماز خواند و صحت فعلیه هم پای اجزاء شروع شد بعد که تبسم کردیم شک می کنیم که صحت فعلیه از بین رفت یا نه؟ اگر بعد از تبسم نماز را ادامه بدهیم و اجزاء را به جا بیاریم شک داریم که صحت اجزاء سابقه هم از بین رفته یا آن صحت همچنان هم پای اجزاء ادامه پیدا می کند؟ حالا صحت را مؤثریت معنا کنیم سقوط امر معنا کنیم، یا تمامیت معنا کنیم، می گوییم قبل از تبسم صحت فعلیه وجود داشت، بعد از تبسم که اعمال را ادامه دادیم شک داریم که آن صحت ادامه دارد یا منقطع شده؟ می گوییم: صحت فعلیه متیقن است سابقاً، و استمرار آن به نحو تدریجی مشکوک است، لاتنقض می گوید صحت فعلیه همچنان و با وجود تبسم هم ادامه دارد. پس مرحوم آقا ضیاء از جهت مثبتیت اصل خودش را راحت کرده است و مستصحب را صحت فعلیه قرار داده است.

این توهم هم نشود که صحت فعلیه اجزاء سابقه امر عقلی است و استصحاب در امر عقلی جاری نیست؛ چون استصحاب نسبت به متیقن لازم نیست اثر شرعی داشته باشد. وجود اثر شرعی در ظرف یقین لازم نیست استصحاب باید در ظرف شک اثر شرعی داشته باشد یا خودش اثر شرعی باشد. استصحاب عدم قرشیت که ازلی بود عدم قرشیت در ازل اثر نداشت ولی می گفتیم در ظرف بقاء که مرأه موجود شد استصحاب عدم قرشیت اثر دارد. پس چون استصحاب تعبد به بقاء است لذا باید در ظرف بقاء اثر داشته باشد و اثر در ظرف حدوث لازم نیست. در مانحن فیه صحت از اموری است که تناله ید الجعل و قابل تعبد است، و در قاعده فراغ هم این جعل اتفاق افتاده است.

خلاصه اینکه فرمایش آقا ضیاء دو مقدمه دارد: مقدمه اول این است که صحت فعلیه امر تدریجی است مقدمه دوم اینکه استصحاب کما یجری در امور دفعیه در امور تدریجی هم جاری است. پس استصحاب می گوید که صحت همچنان ادامه دارد.

اشکال ما در فرمایش آقا ضیاء این است که اینجا با امور تدریجیه فرق می کند. ما قبول داریم که صحت امر تدریجی است و در امور تدریجیه استصحاب جاری است. اما مشکل ما در مقام صحت اجزاء لاحقه است، درست است که همراه اجزاء صحت هم محقق می شود، اما استصحاب که می گوید صحت ادامه دارد مربوط به اجزاء سابقه است نه لاحقه، اینکه بگوییم صحتی که برای اجزاء سابقه بود آن وصف برای اجزاء لاحقه هم ادامه دارد درست نیست و اجزاء لاحقه موصوف آخری هستند و صفتی که برای اینها می آید غیر از صفتی است که برای اجزاء سابقه آمده است.

ص: ۱۰۶

بعباره اخری: متیقن ما صحت اجزاء سابقه است، اگر صحت خودش ما بازاء داشت می گفتیم خیلی خوب همان صحت ادامه دارد مثل جریان آب، ولی صحت وصف است برای اجزاء و وجودش للغیر است، حالا اگر بگوییم صحت اجزاء سابقه ادامه دارد که معنا ندارد و نمی توانیم صحتی را که نسبت به آن اجزاء یقین داریم به اجزاء لاحقه که موضوع آخری است جرّ بدهیم.

پس آقا ضیاء دو حرف می زند اینکه فرموده است صحت امر تدریجی است حرف درستی است و اینکه فرموده است در تدریجیات استصحاب جاری می شود این هم درست است، اما ما می گوییم اینکه در تدریجیات استصحاب جاری می شود یعنی در آنچه که ذاتش امر تدریجی است استصحاب جاری است نه در چیزی که وصفِ تدریجی است، وصف تدریجی تابع موصوفش است و نمی توان آن وصف را به موصوف دیگر جرّ داد.

دیدگاه محقق همدانی:

مرحوم آقا رضا همدانی فرموده است که ما صحت تأهلیه را استصحاب می کنیم نه صحت فعلیه را. وی تبعاً للشیخ قبول کرده است که صحت فعلیه مترتب بر مجموع اجزاء است ولی گفته است که می توانیم صحت تأهلیه را استصحاب کنیم و اینکه شیخ فرموده است که صحت تأهلیه مشکوک نیست درست نمی باشد و آن هم مشکوک می باشد. اینکه اجزاء سابقه اهلیت دارند که اجزاء لاحقه به آنها ملحق شده فتصیر صحیحا فعلیاً قابل شک است از این باب که بگوییم اجزاء سابقه مشروط به شرط متأخر هستند به نحوی که اگر تبسم مانع باشد اجزاء سابقه در ظرف خودشان هم صحت تأهلیه نداشته اند. دو رکعتی که قبل از تبسم خوانده شده است اهلیت آنها به وسیله تبسم از بین می رود، اجزاء سابقه در صورتی اهلیت دارند که شرائط آنها محقق شود چه شرائط مقارن و چه شرائط متأخر. فلذا وقتی ما در مورد فعلی شک می کنیم که شرط است یا نه؟ در واقع شک می کنیم که صحت تأهلیه اجزاء سابق باقی است یا نه؟. اتفاقاً ظاهر روایات هم اینگونه است. در بعضی از آنها آمده است که کسی که در نماز آمین بگوید بطلت صلاته یا افسد صلاته، ظاهر بطلت صلاته این است که نمازی که خوانده است باطل و فاسد است یعنی هیچکدام از اجزاء آن صحت اقضائیه ندارد. ولی شیخ این روایات را توجیه می کند که بطلت صلاته یعنی اجزاء لاحقه قابلیت التحاق به آنها ندارد و مجزی بالفعل نمی شود و الا محال است که صحت تأهلیه اجزاء سابقه از بین برود و عروض فساد بر آنها محال است. ولی این توجیه خلاف ظاهر روایات است و ظاهر فسد این است که اجزاء سابقه برای هیچ چیزی اهلیت ندارند. تحلیلش این است که اهلیت اجزاء سابقه مشروط است به شرط متأخر و وقتی که شرط متأخر رعایت نمی شود کشف می شود که اجزاء سابقه از اول اهلیت نداشته است و ربطی به الشئ لاینقلب عما هو علیه ندارد. بنابراین وقتی که شک کنیم که مراعات تبسم شرط متأخر صحت اجزاء سابقه است یا نه در نتیجه شک می کنیم ک اجزاء سابقه در ظرف خود صحت تأهلیه را دارند یا نه؟ لا تنقض می گوید اجزاء سابقه هنوز اهلیت دارد و این شئ مانعیت ندارد.

بعد ایشان به این مشکل برخورد کرده است که صحت تأهلیه اثر ندارد و به درد نمی خورد. اینکه اجزاء سابقه صحت تأهلیه دارند به چه درد می خورد؟ لذا فرموده است که صحت تأهلیه را استصحاب می کنیم و اثرش احد الامرین است. یکی این است که اعاده اجزاء سابقه واجب نیست چون اگر صحت تأهلیه اجزاء سابقه باقی باشد تکرار آنها لازم نیست و اگر اجزاء سابقه اعاده هم بشود چیزی فراتر از صحت تأهلیه برای آنها ثابت نمی شود. دومی این است که اثر صحت تأهلیه اجزاء سابقه وجوب اتیان اجزاء لاحقه است. بیان ذلک:

در واجبات تدریجی بحثی است که وجوب برای آن دفعةً می آید به این معنا که واجب باشد این مجموعه از نماز یا اینکه وجوب واجبات تدریجی تدریجی است. بعضی می گویند در مرکبات تدریجیه وجوب تدریجی است الان همه نماز به ما واجب نیست و ما به همه اجزاء قدرت نداریم، فقط به تکبیره الاحرام قدرت داریم و آن واجب است بعد که تکبیره الاحرام را گفتیم به قرائت قدرت پیدا می کنیم و قرائت واجب می شود، و بعد از انجام دادن قرائت به رکوع قدرت پیدا می کنیم و رکوع واجب می شود و هکذا... وجوب تدریجی است و وجوب جزء بعد موضوعش اتیان به جزء قبل است صحیحاً. اگر تکبیر صحیحا گفته شود قرائت وجوب پیدا می کند و الا ـ اگر تکبیر باطلا ـ گفته شود باز قدرت بر قرائت نداریم. ایشان بر اساس این مبنا فرموده است که صحت تأهلیه تکبیره را استصحاب می کنیم و اثر آن وجوب اجزاء لاحقه است. در نتیجه فرموده است که استصحاب صحت تأهلیه اثر دارد هم نسبت به اجزاء سابقه اثر دارد که وجوب اعاده را ساقط می کند و هم نسبت به اجزاء لاحقه اثر دارد و وجوب اتیان آنها را ثابت می کند.

ص: ۱۰۸

مناقشه استاد:

مناقشه ای که در کلام ایشان وجود دارد این است که فرمایش ایشان بکلا شقیه ناتمام است.

اینکه فرموده است: صحت تأهلیه را استصحاب می کنیم و ارکان استصحاب در صحت تأهلیه تمام است حرف درستی است، اما اشکالی که دارد این است که این استصحاب اثر شرعی ندارد، شارع که نمی آید ما را به صحت تأهلیه تعبد کند، کار شارع صحت فعلیه است و جای تعبد ندارد، ایشان به این اشکال ملتفت بوده است لذا دنبال اثر شرعی رفته است و فرموده است اثر صحت تأهلیه عدم وجوب اعاده اجزاء سابقه است. ولی این اثر درست نیست، به طور کلی وجوب اعاده اجزاء سابقه اثر شرعی نیست. اینکه در روایات فرموده است «تعید الصلاه» نمی خواهد امر جدیدی بیاورد بلکه می خواهد بگوید که همان امر سابق هنوز باقی است. حتی بعضی از اوقات می گوید صلّ مره اخری. اینجا هم امر شرعی نیست و صرفاً بیانگر وجود امر سابق است لذا اینکه مرحوم حاج آقا رضا فرموده است صحت تأهلیه را استصحاب می کنیم و اثر آن عدم وجوب اعاده است درست نیست نه وجوب اعاده اجزاء سابقه و نه عدم وجوب اعاده هیچکدام اثر شرعی نیست.

و اما اینکه فرموده است اثر استصحاب صحت اجزاء سابقه وجوب اجزاء لاحقه است اولاً این حرف مبنی است بر آن مبنایی که در مرکبات تدریجیه است که وجوب مرکبات تدریجیه دفعیه است یا تدریجیه؟ کسانی که واجب معلق را قبول دارند معتقدند که وجوب دفعی است و ظاهر روایات هم این است، ظاهر اذا زالت الشمس وجبت الصلاه این است که به مجرد زوال همه نماز واجب می شود، اساساً خلاف ارتکاز است که بگوییم با زوال شمس فقط اول نماز واجب شده است؛چون فقط به آن قدرت داریم و به اجزاء دیگر قدرت نداریم در حالی قدرت باواسطه هم کافی است. به اولی قدرت بی واسطه داریم و به اجزاء دیگر قدرت باواسطه داریم. پس ظاهر خطاب به فعل تدریجی این است که وجوب الان است و واجب استقبالی است.

پس اولا به مرحوم همدانی عرض می کنیم که فرمایش شما بر اساس مبنایی که وجوب دفعی است نه تدریجی درست نیست و استصحاب صحت تأهلیه اجزاء سابقه اثر شرعی ندارد.

ادامه بحث در جلسه آینده...

استصحاب/تنبیهات /تنبیه شانزدهم استصحاب صحّت ۹۴/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات /تنبیه شانزدهم استصحاب صحّت:

تنبیه شانزدهم استصحاب صحّت

بررسی دیدگاه محقق همدانی

بحث در استصحاب صحت بود که به فرمایش محقق همدانی منتهی شد. ایشان صحت اجزاء سابقه را استصحاب کرد و فرمود: برخلاف دیدگاه مرحوم شیخ صحت اجزاء سابقه می تواند مشکوک باشد. ما دوباره به این مسأله بر می گردیم.

ایشان گفتند ارکان استصحاب نسبت صحت اجزاء سابقه تمام است، قبل از تحقق مشکوک المانعیه به صحت اجزاء سابقه یقین داشتیم، بعد از تحقق مشکوک المانعیه در بقاء آن شک داریم، صحت متیقنه قبل التبسم را استصحاب کرده و به بعد التبسم می کشانیم. و سپس فرمود: اثر شرعی این استصحاب، عدم وجوب استینفاف اجزاء سابقه و وجوب اجزاء لاحقه است. نسبت به عدم وجوب اعاده و عدم وجوب استیناف بحث تمام شد. الان بحث ما در تقریب دوم ایشان است که مربوط به اثبات وجوب اجزاء لاحقه است.

عرض کردیم در اینجا دو مبنا است. یک مبنا این است که موضوع و شرائط تکلیف که محقق شد وجوب نسبت به کل مرکب فعلی می شود. اگر زوال شمس اتفاق افتاده و مکلف هم شرائط وجوب را داشته باشد مجموع نماز واجب می شود. درست است که انسان فقط به جزء اول آن قدرت دارد ولی چون به اجزاء آتیه قدرت مع الواسطه دارد فعلی بودن وجوب آنها اشکال ندارد. در واقع نسبت به اجزاء لاحقه فعلیت وجوب اشکال ندارد فاعلیت بی واسطه مکلف نسبت به آنها محقق نیست.

ص: ۱۱۰

بر اساس این مبنا فرمایش حاج آقا رضا مجال ندارد؛ چرا که اثر استصحاب صحت اجزاء سابقه وجوب اجزاء لاحق نیست، اثرش فاعلیت وجوب برای جزء لاحق است و فاعلیت هم اثر شرعی نیست. توضیح اینکه:

ما یک فعلیت وجوب داریم و یک فاعلیت وجوب. فعلیت وجوب یعنی وجوب فعلی شود حالا هر کس بر اساس مبنای خود فعلیت را معنا می کند. فاعلیت وجوب عبارت است از محرکیت و باعثیت و داعویت وجوب. در مرکبات وجوب الان بالفعل است منتها فاعلیت آن تدریجی است. اول نسبت به جزء اول محرکیت وجود دارد، بعد از انجام گرفتن جزء اول باعثیت نسبت

به جزء دوم محقق می شود و هکذا...، بنابراین وجوب جزء دوم بر صحت جزء اول مترتب نیست، فاعلیت وجوب برای جزء دوم مترتب بر صحت جزء اول است وفاعلیت هم اثر شرعی نیست، و امر تکوینی است، وجوب در جایی فاعلیت پیدا می کند که نفس منقادی باشد و مصالح امر را تصور بکند و ربطی به شارع ندارد.

حاصل الکلام استصحاب صحت اجزاء سابقه برای اثبات وجوب اجزاء لاحقه شرطش این است که وجوب بر صحت اجزاء سابقه مترتب باشد و حال آنکه وجوب اجزاء سابقه بر صحت اجزاء سابقه مترتب نیست بلکه فاعلیت آنها مترتب بر اجزاء سابقه است و فاعلیت هم اثر شرعی نیست.

ممکن است حاج آقا رضا بگوید من این مبنا را که وجوب در مرکبات بالفعل و دفعی است قبول ندارم بلکه معتقدم وجوب تدریجی است و وجوب اجزاء لاحقه بر اتیان جزء سابق به نحو صحیح مترتب است. یعنی واجب معلق را قبول نداشته باشد.

اگر ایشان اینگونه بگوید و بیان کند که صحت اجزاء سابقه اثر دارد چه باید گفت؟

صاحب منتقی گفته است بر اساس این مبنا حرف ایشان درست است و لکن مبنا باطل است.

لکن به نظر ما حتی بر مبنای انکار واجب معلق و تدریجی بودن وجوب فعلی اجزاء نیز سخن محقق همدانی درست نیست؛ چون مشکله ما صحت مجموع اجزاء است ما که نمی خواهیم فقط صحت اجزاء سابقه را ثابت بکنیم، غرض ما از استصحاب صحت اجزاء سابقه این است که اگر بقیه اجزاء را به اجزاء سابقه ضمیمه بکنیم فراغ ذمه پیدا کنیم. تمام مشکله ما تصحیح صحت کل است تا مفرغ ذمه باشد. لذاست که مرحوم شیخ انصاری می گفت یقین هم داشته باشیم اجزاء سابقه صحیح هستند برای صحت اجزاء لاحقه فایده ندارد، ما می خواهیم صحت اجزاء لاحقه را به صحت اجزاء سابقه ضمیمه کنیم تا به صحت کل برسیم. فرمایش محقق همدانی این مشکله را حل نمی کند. فرمایش ایشان می رساند که قبل از تبسم اجزاء سابقه صحت داشتند بعد از تبسم شک می کنیم صحت آنها از بین رفت یا باقی است استصحاب می گوید که صحت اجزاء سابقه باقی است فوجب الاجزاء الاحقه، می گوییم این استصحاب، صحت اجزاء لاحقه را ثابت نمی کند. این استصحاب ثابت نمی کند که مأتی به ما مطابق با مأمور به است الا علی التعویل بالاصل المثبت. من الان شک دارم نمازی که آورده ام مصداق مأمور به است یا نه؟ اگر تبسم مانعیت داشته باشد مطابق با مأمور به نیست و اگر مانعیت نداشته باشد مطابقت دارد. این دغدغه من بعد از استصحاب صحت سابقه هم به حال خودش باقی است.

حاصل الکلام: هر کجا شما علم به اشتغال پیدا کردید الاشتغال الیقین یستدعی الیقین بالامتثال یعنی مأتی به مطابق مأمور به باشد قاعده فراغ و استصحاب صحت آقا ضیاء امتثال تعبدی درست می کند، اما استصحابی که فقط وجوب را درست کند امتثال تعبدی درست نمی کند. لذا مرحوم حاج آقا رضا که گفت استصحاب صحت را می کنیم برای اثبات وجوب می گوییم این استصحاب به درد نمی خورد چون این استصحاب برای اثبات فراغ ذمه است و این استصحاب فقط وجوب را ثابت می کند نه صحت کل را.

الی الان بحث کردیم که آیا ارکان استصحاب صحت تمام است یا نیست؟ آیا استصحاب صحت مثبت است یا مثبت نیست؟ یا مفید است یا مفید نیست؟ و این بحث تمام شد.

ذکر دو نکته:

ما دو نکته درباره استصحاب صحت داریم.

نکته اول:

کلمه اولی درباره صحت تأهلیه ای است که مرحوم شیخ گفتند قابل شک نیست. ایشان فرمود صحت تأهلیه یک شئ به این معناست که اگر سائر اجزاء به آن ضمیمه بشود کل صحت فعلیه پیدا می کند و این صحت قابل شک نیست. مثال زده است به سر که گفته است اگر سر که ای صلاحیت برای جزئیت برای سنکنجبین داشته باشد این صلاحیت قابل انفکاک نیست چه سائر اجزاء به آن ضمیمه بشود و چه ضمیمه نشود. همه بزرگان این حرف مرحوم شیخ را تلقی به قبول کرده اند. لکن ما در تقریب کلام مرحوم همدانی گفتیم که صحت تأهلیه قابل شک است. این بیان از ما بود و الا خود ایشان اینگونه بیان نکرده است. بیانی که ما برای شک آوردیم غیر از بیان محقق همدانی و غیر از بیان آقا ضیاء است. ادعای ما این است که صحت تأهلیه در اعتباریات ممکن است از بین برود و قیاس اعتباریات به تکوینیات مع الفارق است. می توان چنین گفت که اجزاء نماز اهلیت التحاق دارد ولی اگر وسطش ریا بشود صحت آن از بین برود. پس صحت تأهلیه هم قابلیت شک و زوال دارد.

مرحوم آقا ضیاء و حاج آقا رضا گفته اند که ما صحت ثالثه ای هم داریم. یک صحت تأهلیه همان است که مرحوم شیخ می گوید و شک بردارد نیست، یک صحت فعلیه داریم که شیخ می گفت دفعی است و آقا ضیاء می گفت تدریجی است. حاج آقا رضا صحت ثالثه ای هم درست کرده است، گفته است این معنا از صحت همانی است که مرحوم شیخ در مواجهه با روایات دال بر عروض فساد بر اجزاء سابقه به آن صحت معتقد شده است و آن هم اعتداد به اجزاء سابقه در حصول کل است. در مقابل بطلان اجزاء سابقه که به معنای عدم اعتداد به آنها است. به آنها اعتداد کن یعنی بقیه اجزاء می توانند به آن ملحق بشود، عدم الاعتداد به آن یعنی بقیه نمی تواند به آن بچسبند و این معنا قابل شک است که آیا بقیه می تواند به آن بچسبد یا نه؟ وقتی که تبسم نیامده بود اجزاء سابقه می توانست جزء مرکب باشد ولی بعد از آمدن تبسم شک داریم اجزاء سابقه می تواند جزء مرکب است یا نه؟

پس صحت تأهلیه به معنای قابلیت را همه قبول دارند قابل شک نیست ولی ما در آن گیر داریم، و از طرف دیگر صحتی را که حاج آقا رضا تصویر کرده است ما نمی توانیم تصویر کنیم. اینکه اجزاء می توانند صلاحیت انضمام را از دست بدهد درست است اما این چیز سومی باشد غیر از صحت تأهلیه درست نیست.

نکته دوم:

مشکله این باب این است که می گویند استصحاب صحت اجزاء سابقه نمی تواند صحت اجزاء لاحقه را درست کند، ما دنبال صحت کل هستیم و می خواهیم آن را تصحیح کنیم و مستصحب ما با این مقصد سازگاری ندارد. مرحوم شیخ می گفت یقین به صحت اجزاء سابقه هم فایده ندارد تا چه رسد به استصحاب آن. عرض کردیم مرحوم آقا ضیاء این مشکل را خوب احساس کرده است فلذا گفته است صحت را تا آخر عمل می کشانیم و صحت کل را ثابت می کنیم.

ولی به نظر می رسد نیازی به اثبات صحت کل نداریم و اگر بتوانیم بعد از تحقق مشکوک المانعیه صحت اجزاء سابقه را درست کنیم کافی است و مرکب تحقق می یابد و فراغ ذمه حاصل می شود. مثال قاعده فراغ را به ذهن بیاورید بنا بر اینکه قاعده فراغ در اثناء جاری بشود یا قاعده تجاوز که همه می گویند می تواند در اثناء جاری بشود اگر شک کردیم که ذکر را گفتیم یا نه؟ قاعده فراغ می گوید به شک خود اعتنا نکن و بگو تا الان عمل صحیح است، اینجا دیگر برای بقیه نیاز به قاعده فراغ نیست. تا اینجا قاعده فراغ گفت صحیح است و از اینجا به بعد هم بالوجدان صحیح است و اثر بار می شود و نیاز به چیز دیگری نیست. همین مطلب در مانحن فیه نیز صادق است. استصحاب صحت می گوید بعد از تبسم هرچه از اجزاء سابقه آوردید صحیح بوده است، و اجزاء لاحقه بعد از تبسم هم بالوجدان اجزاء صحیحه هستند لذا ما نیاز ی به تصحیح صحت اجزاء لاحقه به وسیله استصحاب صحت اجزاء سابقه نداریم، همینکه ما صحت اجزاء سابقه را به بعد المشکوک المانعیه بیاوریم کافی است و نیاز نداریم صحت را تا آخر بیاوریم که مرحوم آقا ضیاء اینکار را انجام می داد.

ص: ۱۱۴

خلاصه اینکه استصحاب صحت ، صحت اجزاء سابقه را تا بعد التبسم جرّ می دهد و همین اثر شرعی است.

استصحاب/تنبیهات /تنبیه شانزدهم استصحاب صحت/ استصحاب هیئت اتصالیه ۹۴/۱۱/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/تنبیهات /تنبیه شانزدهم: استصحاب صحت/ استصحاب هیئت اتصالیه

استصحاب هیئت اتصالیه

دیدگاه مرحوم شیخ

بحث در تتمه تنبیه اصاله الصحه بود. مرحوم شیخ بعد از اینکه استصحاب صحت را جاری ندانست در آخر بحث فرمود که در بعضی از صور شک در صحت، استصحاب دیگری داریم که جای استصحاب صحت می نشیند و آن عبارت است از استصحاب هیئت اتصالیه. فرمود: موانع دو قسم هستند، بعضی از آنها مجرد مانع هستند که در تعریفشان گفته شده است که چیزهایی هستند که عدمشان در متعلق اخذ شده است. مثلاً لبس ما لا یؤکل لحمه که در نماز مانع است یعنی نماز مشروط است به عدم وقوعها فی ثوب ما لا یؤکل لحمه. بعد فرموده است قسم دیگری از موانع هم داریم که به آنها در اصطلاح قواطع گفته می شود. فرموده است از اطلاق قاطع نسبت به بعض امور کشف می کنیم که در بعض از مرکبات هیئت اتصالیه شرط است و شأن قاطع فقط عدم المانع نیست، بلکه شأن قاطع رفع آن هیئت اتصالیه است. مرحوم شیخ انصاری در این قسم از خلل فرموده است که به جای استصحاب صحت که جاری نبود می توان استصحاب هیئت اتصالیه راجاری کرد. مثلاً القهقهه قاطع للصلاه، الحدث قاطع للصلاه. حالا ـ در مفهوم قهقهه شک داریم لذا در خنده ای که انجام گرفته است شک داریم قهقهه صادق است یا نه؟ مرحوم شیخ می گوید قبل از مشکوک نماز او هیئت اتصالیه داشت با آمدن مشکوک شک می کنیم هیئت اتصالیه از بین رفت یا نه؟ استصحاب می کنیم بقاء هیئت اتصالیه را بعد از مشکوک.

ص: ۱۱۵

بعد در آخر کلامش اشکالی را مطرح می کند. میگوید استصحاب هیئت ترکیبیه با استصحاب صحت فرق نمی کند. مراد از استصحاب هیئت اتصالیه آیا هیئت اتصالیه اجزاء سابقه است؟ که اگر این معنا مقصود باشد در آن شک در بقاء نداریم، یا هیئت اتصالیه کل عمل است؟ که به آن یقین نداریم. یا مراد از مستصحب در استصحاب هیئت اتصالیه قابلیت التحاق اجزاء لاحقه است؟ که این هم اصل مثبت است.

در جواب گفته است که استصحاب هیئت اتصالیه نسبت به قابلیت التحاق اصل مثبت نیست. اصل مثبت بودن آن بر اساس دقت عقلی است و به نظر عرف، استصحاب هیئت اتصالیه مثبت نیست. استصحاب هیئت اتصالیه برای اثبات قابلیت التحاق اصل مثبت نیست چون عرف عدم وجوب استئناف و إجزاء را نسبت به اجزاء سابقه اثر بقاء هیئت اتصالیه می داند و قابلیت را واسطه خفیه می بیند و به ذهن عرف نمی آید. لذا بقاء هیئت اتصالیه را استصحاب می کنیم و نتیجه می گیریم که اجزاء اتیان

شده وجوب استيناف ندارد.

اين فرمايش شيخ را مرحوم نائينى در بحث اشتغال مطرح كرده و پيرامون آن مفصل بحث كرده است.(۱)

۱- (۱) . إنّ حكم الشارع على بعض الأشياء بكونه قاطعا للصلاه أو ناقضا، يكشف عن أنّ لأجزاء الصلاه فى نظر الشارع هيئه اتّصاليّه ترتفع ببعض الأشياء دون بعض؛ فإنّ الحدث يقطع ذلك الاتّصال و التجشّؤ لا يقطعه، و القطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين، و هما فى ما نحن فيه الأجزاء السابقه و الأجزاء التى تلحقها بعد تخلّل ذلك القاطع، فكلّ من السابق و اللاحق يسقط عن قابليّه ضمّه إلى الآخر و ضمّ الآخر إليه.و من المعلوم: أنّ الأجزاء السابقه كانت قابله للضمّ إليها و صيرورتها أجزاء فعليّه للمركّب، و الأصل بقاء تلك القابليّه و تلك الهيئه الاتّصاليّه بينها و بين ما يلحقها، فيصحّ الاستصحاب فى كلّ ما شكّ فى قاطعيّه الموجود.و لكن هذا مختصّ بما إذا شكّ فى القاطعيّه، و ليس مطلق الشكّ فى مانعيّه الشى ء- كالزياده فى ما نحن فيه- شكّا فى القاطعيّه.و حاصل الفرق بينهما: أنّ عدم الشى ء فى جميع آنات الصلاه قد يكون بنفسه من جمله الشروط، فإذا وجد آناً ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه، فلا يتحقّق المركّب من هذه الجهه، و هذا لا يجدى فيه القطع بصحّه الأجزاء السابقه، فضلا عن استصحابها.و قد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعا و رافعا للهيئه الاتّصاليّه و الارتباطيّه فى نظر الشارع بين الأجزاء، فإذا شكّ فى رافعيّه شى ء لها حكم ببقاء تلك الهيئه و استمرارها و عدم انفصال الأجزاء السابقه عمّا يلحقها من سائر الأجزاء.و ربما يردّ استصحاب الصحّه، بأنّه: إن اريد صحّه الأجزاء المأتىّ بها بعد طروّ المانع الاحتمالىّ فغير مجد؛ لأنّ البراءه إنّما تتحقّق بفعل الكلّ دون البعض. و إن اريد إثبات عدم مانعيّه الطارئ أو صحّه بقيّه الأجزاء فساقط؛ لعدم التعويل على الاصول المثبته، انتهى.و فيه نظر يظهر ممّا ذكرنا، و حاصله:أنّ الشكّ إن كان فى مانعيّه شى ء و شرطيّه عدمه للصلاه، فصحّه الأجزاء السابقه لا تستلزم عدمها ظاهرا و لا واقعا، حتّى يكون الاستصحاب بالنسبه إليها من الاصول المثبته.و إن كان فى قاطعيّه الشى ء و رفعه للاتّصال و الاستمرار الموجود للعباده فى نظر الشارع، فاستصحاب بقاء الاتّصال كاف؛ إذ لا يقصد فى المقام سوى بقاء تلك الهيئه الاتّصاليّه، و الشكّ إنّما هو فيه، لا فى ثبوت شرط أو مانع آخر حتّى يقصد بالاستصحاب دفعه، و لا فى صحّه بقيّه الأجزاء من غير جهه زوال الهيئه الاتّصاليّه بينها و بين الأجزاء السابقه، و المفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب.هذا، و لكن يمكن الخدشه فيما اخترناه من الاستصحاب: بأنّ المراد بالاتّصال و الهيئه الاتصاليّه إن كان ما بين الأجزاء السابقه بعضها مع بعض، فهو باق لا ينفع. و إن كان ما بينها و بين ما لحقها من الأجزاء الآتيه، فالشكّ فى وجودها لا بقائها.و أمّا أصاله بقاء الأجزاء السابقه على قابليّه إلحاق الباقى بها، فلا يبعد كونها من الاصول المثبته.اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ استصحاب الهيئه الاتصاليّه من الاستصحابات العرفيّه الغير المبتيّه على التدقيق، نظير استصحاب الكرّيه فى الماء المسبوق بالكرّيه. و يقال فى بقاء الأجزاء السابقه على قابليّه الاتّصال:إنّه لمّا كان المقصود الأصلىّ من القطع و عدمه هو لزوم استئناف الأجزاء السابقه و عدمه، و كان الحكم بقابليّتها لإلحاق الباقى بها فى قوّه الحكم بعدم وجوب استئنافها، خرج من الاصول المثبته التى ذكر فى محلّه عدم الاعتداد بها فى الإثبات، فافهم. فرائد الأصول ؛ ج ۲ ؛ ص۳۷۴.

بررسی دیدگاه مرحوم شیخ

چند بحث در کلام ایشان وجود دارد.

بحث اول:

اینکه مرحوم شیخ فرموده است در بعض واجبات هیئت اتصالیه و جزء صوری معتبر است آیا این حرف درست است؟ آیا واقعاً در اعتبار مولا فرق وجود دارد و نسبت به بعضی از موارد عدم اخذ شده است و نسبت به بعض موارد دیگر عدم اخذ نشده است و صرفاً چون جزء را به هم می زند معتبر شده است. در مرکبات خارجیه اینگونه است، در بعضی ازمرکبات خارجیه غیر از اجزاء مرکب هیئت اتصالیه هم دخیل در غرض است مثلاً تخت غیر از اجزاء خارجی مانند چوب و میخ و ... صورت و هیئت صوری هم در آن معتبر است. و نسبت به بعض دیگر از مرکبات خارجیه هیئت صوری ملاک نیست و ملاک فقط اجتماع اجزاء است بدون اینکه صورت و شکل آن اجزاء دخالتی در ملاک داشته باشد. مرحوم شیخ فرموده است این مسأله در مرکبات اعتباری و شرعی هم وجود دارد، بعضی از مرکبات در شریعت هیئت اتصالیه ندارند مثل حج که با اینکه مرکب است از اعمال مخلتفی ولی هیئت اتصالیه و صورت خاصی در آن اخذ نشده است. همین که اجزاء انجام بگیرد کافی است و چیز دیگری معتبر نیست. اما در نماز غیر از قضیه تقدم و تأخر و اجزاء، اجزاء باید باهم هیئت اتصالیه هم داشته باشند لذا می گویند که دعا در اثناء نماز اشکال ندارد اما باید به مقداری باشد که مکلف را از حال صلاتی خارج نکند. پس حال صلاتی یک شکلی برای خودش دارد. خلاصه اینکه مرحوم شیخ اعتباریات را با واقعیات قیاس کرده و گفته است که اعتباریات هم مثل تکوینیات دو قسم هستند و کاشف هیئت اتصالیه را عناوین مأخوذ در روایات قرار داده است. گفته است از وصف قاطع یا ناقض می فهمیم که هیئت اتصالیه و ترکیبه در عمل معتبر است. بر این اساس فرق قاطع با مانع در این است که در مانع عدم در واجب اخذ شده است ولی در قاطع عدم اخذ نشده است بلکه می آید امر معتبری را از بین می برد.

پس مرحوم شیخ در جهت اول بحث، جزء صوری را برای بعضی از مرکبات به قرینیت عنوان قاطع ادعا کرده است

مرحوم نائینی و دیگران به مرحوم شیخ اشکال کرده است که ما جزء صوری غیر از اجزاء خارجیه نماز نداریم. قاطع للصلاه با مانع للصلاه فرق نمی کند و در هر دو عدمش در نماز اخذ شده است. اینکه شارع نسبت به بعض امور قاطع تعبیر کرده است درست است که این امور صورتی را قطع می کند و به این جهت است که قاطع به آن اطلاق شده است ولی در نهایت در قاطع هم عدمش در نماز اخذ شده است و فرقی بین قاطع و مانع از این حیث نیست.

شارع که نماز را واجب کرده است موقف او نسبت به قاطع چیست؟ اهمال که محال است لذا باید نماز را مشروط به نبودن آن معتبر کرده است از اینرو قاطع به مانع بر می گردد.

به بیان دیگر: درست است که حیث قاطعیت با حیث مانعیت فرق می کند اما از جهت اینکه عدم هر کدام در متعلق اخذ شده است فرق نمی کند. نماز مشروط است به عدم قهقهه، مشروط است به عدم حدث همانطور که مشروط است به اباحه مکان.

پس اینکه مرحوم شیخ در جهت اول بحث بین قاطع و مانع فرق گذاشته و می گوید در قاطع عدم اخذ نشده است و شرط آخری اخذ شده است و اطلاق قاطع به خاطر از بین بردن آن است درست نیست. و در قاطع هم عدمش اخذ شده است.

لکن این مقدار از اشکال مضر به کلام شیخ نیست. شما بگویید که در قاطع هم عدمش اخذ شده است ولی ارتکاز حرف شیخ را تأیید می کند که برای نماز هیئت اتصالیه ای شرط است، صورت صلاتیه ای شرط است، همین مقدار برای شیخ کافیست حالا حقیقت قاطع با مانع در وعاء اعتبار فرق کند یا نه؟ سلمنا که در قاطع هم عدم اخذ شده است لکن شیخ می گوید از تعبیر قاطع می فهمیم که جزء دیگری هم وراء اجزاء خارجیه به نام هیئت اتصالیه در نماز اعتبار شده است. یعنی به برکت اطلاق قاطع در برخی موارد می فهمیم که جزء صوری برای نماز معتبر است. برخلاف حج که چنین جزء صوری برای آن معتبر نیست.

خلاصه اینکه کسی ممکن است ادعا کند که ما در نماز جزء صوری هم نیاز داریم و این ادعا موافق ارتکاز عرف متشرعه و فقهاء است که برای نماز هیئت اتصالیه قائل هستند، البته ما دلیل محکمی بر اثبات هیئت اتصالیه نداریم همچنان که دلیل محکمی بر نفی آن نداریم وچون چننی دلیل محکمی بر هیئت اتصالیه نداریم به بحث دوم می پردازیم.

بحث دوم:

اینکه شیخ انصاری در بحث اول هیئت اتصالیه را جزئی برای نماز قرار داده و هیئت اتصالیه را استصحاب کرده است، مشکل این مطلب این است که هیئت اتصالیه برای نماز ثابت نیست و دلیل محکمی بر آن نداریم. به نظر می رسد وضع هیئت اتصالیه بدتر از استصحاب صحت است. در صحت شارع می توانست در بقاء ما را تعبد به صحت کند اما اگر گفتیم که هیئت اتصالیه ربطی به نماز ندارد تعبد به هیئت اتصالیه معنا ندارد، احراز نکردیم که هیئت اتصالیه چیزی است که یناله ید الجعل. این یک مشکل، مشکل دوم مثبت بودن آن است. مرحوم شیخ ملتفت شده است که فرقی بین استصحاب صحت و هیئت اتصالیه نیست. نسبت به هیئت اتصالیِ مجموع علم نداریم و هنوز محقق نیست و نسبت به هیئت اتصالیه اجزاء سابقه شک در بقاء نداریم. استصحاب قابلیت التحاق هم ثابت نمی کند التحاق فعلیه را. مگر اینکه قابلیت التحاق را از میان برداریم و بگوییم واسطه خفیه است، هیئت اتصالیه اجزاء لاحقه را استصحاب بکنیم و بگوییم فلا یجب تدارکها و اسینافها، امر تا اینجا ساقط شده است و باید بقیه را بیاوری. اگر اینگونه باشد این مطلب در استصحاب صحت هم می آید و ایشان می توانست این بیان را در استصحاب صحت هم بیان کند که ما هم همین را گفتیم.

ص: ۱۱۹

الان ما شک داریم هیئت اتصالیه و صحت از بین رفته است یا نه؟ می گوییم استصحاب و قاعده فراغ می گوید تا اینجا بگو صحیح است و بقیه را خودم به آنها متصل می کنم و صحیح می آورم و مثبت نیست.لذا فرقی بین استصحاب صحت و استصحاب هیئت اتصالیه نیست. بلکه استصحاب صحت وضعش از استصحاب هیئت اتصالیه بهتر است. چون اعتبار هیئت اتصالیه برای نماز ثابت نیست.

عدم وجود ثمره در جریان و عدم جریان استصحاب صحت

فی آخر الشوط می گوییم: اگر در اثناء عمل قواطع یا موانع مشکوک محقق شدند صحت اجزاء سابقه را استصحاب می کنیم و اگر این استصحاب جاری نشد کما اینکه مرحوم نائینی گفته است استصحاب صحت و استصحاب هیئت ترکیبه مشکل دارد و جاری نیست نوبت به اصل بعدی می رسد که موافق استصحاب صحت است و آن اصل موضوعی است. شک می کنیم تبسم مانیعت دارد یا نه؟ داخل در اقل و اکثر ارتباطی است و برائت می گوید مانعیت و قاطعیت ندارد. لذا استصحاب صحت بحث علمی است و اگر مجال نداشته باشد برائت از مانعیت و قاطعیت مشکوک جاری شده و صحت عمل را ثابت می کند.

استصحاب/شرائط جریان الاستصحاب /شرط اول ۹۴/۱۱/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/شرائط جریان الاستصحاب /شرط اول

بحث در تنبیهات استصحاب تمام شد.

استدراک نسبت به جریان استصحاب در اصول اعتقادات

کلمه ای که باید در بحث جریان استصحاب در اصول اعتقادیه اضافه می کردیم باقی مانده است. و آن کلمه این است که همانطور که استصحاب در اصول اعتقادیه مجال ندارد چون در اصول اعتقادیه علم بما هی صفه لازم است، کذلک استصحاب در مقام شهادت هم جاری نیست. یکی از چیزیهایی که منوط به علم بما هی صفه است بحث شهادات است. روایات کثیره ای داریم که باید شهادت عن علم باشد. لا تشهد الا بعلمک. می گویند خود ماده شهادت هم این معنا را می رساند. بر این حساب شهادات هم مثل امور اعتقادیه است و نمی توان مستندا به استصحاب شهادت داد.

ص: ۱۲۰

لکن مرحوم شیخ حر در وسائل درکتاب شهادات باب ۱۷ عنوان باب را اینگونه بیان کرده است: بَابُ جَوَازِ الْبِنَاءِ فِی الشَّهَادَةِ عَلَی اسْتِصْحَابِ بَقَاءِ الْمِلْکِ وَ عَدَمِ الْمُشَارِکِ فِی الْإِرْثِ وَ الشَّهَادَةِ بِالْعِلْمِ وَ نَفْیِهِ وَ الْحَلْفِ عَلَیْهِمَا وَ الشَّهَادَةِ بِمِلْکِیَّهِ صَاحِبِ الْیَدِ ، بعد روایاتی آورده و از آنها استفاده کرده است که شهادت معتمدا علی الاستصحاب صحیح است. مثلاً کسی سالهاست که گم شده است و خبری از او نیست و ما اطلاع نداریم که بر مالش اضافه کرده است یا نه یا وارث دیگری پیدا کرده است یا نه؟ بعد ما را به محکمه می خواهند که شهادت بدهیم وارثین آنها همین ها هستند آیا می توانیم شهادت بدهیم؟ حضرت

فرمودند بله.(۱) به ذهن می زند که علت جواز شهادت استصحاب است.

لکن این استفاده درست نیست.

در همین روایات است که شخصی ادعا می کند که عبدش فرار کرده است؟ بعد عبد پیدا می شود و شک داریم که مولا عبدش را فروخته است یا نه؟ آیا می توانیم شهادت بدهیم نفروخته است؟ حضرت فرموده است که نمی توانید شهادت بدهید با اینکه مورد استصحاب بوده است.(۲)

۱- (۱) . وَ عَنْهُ عَنْ أَبِیهِ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ یُونُسَ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ وَهْبٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع الرَّجُلُ یَکُونُ فِی دَارِهِ- ثُمَّ یَغِیبُ عَنْهَا ثَلَاثِینَ سَنَهً وَ یَدَعُ فِیهَا عِیَالَهُ- ثُمَّ یَأْتِینَا هَلَاکُهُ وَ نَحْنُ لَا نَدْرِی مَا أَحْدَثَ فِی دَارِهِ وَ لَا نَدْرِی (مَا أُحْدِثَ) لَهُ مِنَ الْوَلَدِ- إِلَّا أَنَّا لَا نَعْلَمُ أَنَّهُ أَحْدَثَ فِی دَارِهِ شَیْئاً- وَ لَا حَدَثَ لَهُ وَلَدٌ- وَ لَا تُقْسَمُ هَذِهِ الدَّارُ عَلَی وَرَثَتِهِ الَّذِینَ تَرَکَ فِی الدَّارِ- حَتَّی یَشْهَدَ شَاهِدَا عَدْلٍ- أَنَّ هَذِهِ الدَّارَ دَارُ فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ- مَاتَ وَ تَرَکَهَا مِیرَاثاً بَیْنَ فُلَانٍ وَ فُلَانٍ- أَ وَ نَشْهَدُ عَلَی هَذَا قَالَ نَعَمْ. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۳۳۷.

۲- (۲) . قُلْتُ الرَّجُلُ یَکُونُ لَهُ الْعَبْدُ وَ الْأَمَهُ- فَیَقُولُ أَبَقَ غُلَامِی أَوْ أَبَقَتْ أَمَتِی (فَیُؤْخَذُ بِالْبَلَدِ) - فَیُکَلِّفُهُ الْقَاضِی الْبَیِّنَهَ أَنَّ هَذَا غُلَامُ فُلَانٍ- لَمْ یَبِعْهُ وَ لَمْ یَهَبْهُ أَ فَنَشْهَدُ عَلَی هَذَا إِذَا کُلِّفْنَاهُ- وَ نَحْنُ لَمْ نَعْلَمْ أَنَّهُ أَحْدَثَ شَیْئاً- فَقَالَ کُلَّمَا غَابَ مِنْ یَدِ الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ غُلَامُهُ أَوْ أَمَتُهُ- أَوْ غَابَ عَنْکَ لَمْ تَشْهَدْ بِهِ. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۳۳۷.

در همین روایات است که بر طبق علم شـهادت بـده و می دانیم که استصـحاب علم نیست. حالا بعضـی ادعا کرده انـد که مفاد اخبار استصـحاب تعبـد به علم است ولی علم در این روایات علم قطعی است و استصـحاب تعبـد به علم هم باشد قائم مقام این نحوه علـم نمی شـود کـه علم خـاص است. امـا اینکه در این روایـات شـهادت تجـویز شـده است دلالـت نـدارد که مسـتندش استصـحاب است، در آنها به طور طبیعی اطمینان حاصل می شود. ما خودمان هم شـهادت که می دهیم بر اساس اطمینان اسـت نه علم صد درصد. و اگر بنا باشد در جواز شهادت علم قطعی ملاک باشد در شهادت بسته می شود. ما از کجا شهادت بدهیم که ملکش را نفروخته است؟ شاید به احتمال ضعیف فروخته است. در مورد روایت هم به طور طبیعی کسی که سی چهل سال غـائب باشـد و ورثه بخواهنـد شـهادت بـدهیم که آنها فقط ورثه هسـتند برای انسان اطمینان می آیـد که ورثه همین ها هسـتند خصوصاً که عرف مردم خیلی وقتها از این احتمالات غافل هسـتند و به اینکه شاید شخص ورثه دیگری پیدا کرده است ملتفت نمی شوند. خصوصاً که در این روایات است که فضای عامه بوده است و اگر شـهادت نمی دادند قاضـی عامه می آمد و اموال آنها را توقیف می کرد لذا برای حفظ مال و از باب تقیه بر اساس استصحاب شهادت داده اند.

خلاـصه اینکه قاعـده این است که بر اسـاس استصـحاب نمی توان شـهادت داد و از روایاتی که شـیخ حر نقل کرده است نمی توان از قاعده واضح که شهادت باید مستند بر علم باشد دست برداشت.

هذا تمام الکلام در تنبیهات.

شرائط جریان استصحاب

مرحوم آخوند در ادامه به عنوان تتمه در دو مقام بحث کرده است. در مقام اول از قضیه بقاء موضوع یا همان اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه بحث کرده است و در مقام دوم از وجه تقدم امارات بر استصحاب بحث کرده است.

اما مقام اول: اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه

دیدگاه مرحوم آخوند

ایشان در این مقام چند مطلب را متعرض شده است.

مطلب اول این است که فرموده است در استصحاب اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه معتبر است هم از نظر موضوع و هم از نظر محمول. شما اگر به عدالت زید یقین داشتید و شک دارید در همان عدالت زید، اینجا قضیه متیقنه و مشکوکه هم از نظر موضوع و هم از نظر محمول اتحاد دارند اما اگر به عدالت زید یقین داری و شک در عدالت عمرو داری موضوع قضیتین واحد نیست و اگر یقین داری به عدالت زید و شک داری در علم او اینجا هم محمول قضیتین متحد نیست. لذا در استصحاب اتحاد قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه هم از نظر موضوع و هم از نظر محمول شرط است.

وجه این شرط هم واضح است و در کلمات شیخ هم مطرح است. وجهش این است که استصحاب چه به سیره عقلاء معتبر باشد و چه به اخبار معتبر باشد در صورتی منعقد است و اخبار شاملش می شود که شک در بقاء متیقن صدق کند. اگر موضوع ها دو تا باشند یا محمولها دوتا باشند شک در بقاء صدق نمی کند. قوام استصحاب به شک در بقاء است و شک در بقاء در صورتی صدق می کند که قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه متحد باشد. حالا شک در بقاء را از کجا می گوییم؟ وجهش این است که اگر مستند استصحاب سیره باشد سیره اینگونه است که اگر عقلاء به چیزی یقین داشته باشند و بعد در همان چیز شک کنند بر طبق یقین سابق عمل می کنند. عمل بر طبق یقین سابق وقتی صدق می کند که قضیتین موضوعا و محمولاً متحد باشند و مشکوک بقاء متیقن باشد. و همچنین اگر مستند ما اخبار باشد در این صورت هم موضوع اخبار شک در بقاء است؛ چون مفاد آنها حرمت نقض یقین سابق به شک است و حرمت نقض یقین سابق به شک تنها در صورتی صادق است که شک در بقاء همین یقین باشد و الا اگر شک در امتداد یقین نباشد و آن را نقض کنیم یقین را نقض نکرده ایم.

این مقدار واضح است. لکن مرحوم شیخ انصاری دلیل دیگری هم آورده است که مرحوم آخوند آنها را رد کرده است. مرحوم شیخ انصاری و قبل از ایشان عنوان بحث را جور دیگری طرح کرده و بر اساس آن بیان دیگری هم آورده اند. گفته اند در استصحاب بقاء موضوع معتبر است. به جای اینکه بگویند اتحاد قضیه مشکوکه با متیقنه معتبر است گفته اند اتحاد موضوع شرط است. بر اساس این عنوان شیخ بر علت آن اینگونه استدلال کرده است، فرموده است: علت اینکه بقاء موضوع در استصحاب شرط است به خاطر این است که بدون بقاء موضوع تعبد به عرض محال است؛ چون اگر معروض و موضوع باقی نباشد شارع ما را باید به عرض در موضوع دیگری تعبد کند؛ چون عرض بدون موضوع معنا ندارد و انتقال عرض از موضوعی به موضوع دیگر محال است چون لازم می آید که در این فاصله عرض بلا معروض باشد و این محال است.

به تعبیر دیگر: اگر موضوع باقی نباشد و در عین حال شارع بخواهد به عرض تعبد کند مسأله از دو حال خارج نیست، یا اینکه ما را به عرض بدون معروض تعبد کند که در اینصورت لازم می آید عرض بدون معروض تحقق بیابد که محال است. یا اینکه ما را به عرض در ضمن معروض دیگری تعبد کند که در اینصورت هم لازم می آید انتقال عرض از یک معروض به معروض دیگر که این هم محال است چون به تحقق عرض بدون معروض بر گشت می کند.

لکن مرحوم آخوند در کفایه جواب داده است که وجه اتحاد قضیه مشکوکه با متیقنه همان است که ما گفتیم نه آنچه که مرحوم شیخ گفته است؛ چون آنچه را که مرحوم شیخ فرموده است در تکوینیات است و ربطی به اعتباریات ندارد. اینکه عرض بلا معروض محال است یا انتقال عرض از معروضی به معروض دیگر محال است در تکوینیات است اما در امور اعتباریه اشکالی ندارد. زید الان مرده است ولی چه اشکالی دارد که ما را بر اساس استصحاب به عدالت او تعبد کنند؟ چه اشکالی دارد که چون زید عادل بوده است ما به عدالت رفیق او که عمرو است متعبد بشویم؟ لذا مرحوم آخوند می فرماید که دلیل مسأله همان است که ما گفتیم.(۱)

ص: ۱۲۴

۱- (۳) . لا إشکال فی اعتبار بقاء الموضوع بمعنی اتحاد القضیه المشکوکه مع المتیقنه موضوعا کاتحادهما حکما ضروره أنه بدونه لا یکون الشک فی البقاء بل فی الحدوث و لا رفع الید عن الیقین فی محل الشک نقض الیقین بالشک فاعتبار البقاء بهذا المعنی لاـ یحتاج إلی زیاده بیان و إقامه برهان و الاستدلال علیه باستحاله انتقال العرض إلی موضوع آخر لتقومه بالموضوع و تشخصه به غریب بداهه أن استحالته حقیقه غیر مستلزم لاستحالته تعبدا و الالتزام بآثاره شرعا.و أما بمعنی إحراز وجود الموضوع خارجا فلا یعتبر قطعا فی جریانه لتحقق أرکانه بدونه نعم ربما یکون مما لا بد منه فی ترتیب بعض الآثار ففی استصحاب عداله زید لا یحتاج إلی إحراز حیاته لجواز تقلیده و إن کان محتاجا إلیه فی جواز الاقتداء به أو وجوب إکرامه أو الإنفاق علیه. کفایه.

بررسی دیدگاه مرحوم آخوند

مطلبی که در اینجا قابل تأمل و تعمق است و مرحوم آخوند به آن مطلب نپرداخته است این است که شرطی که در استصحاب معتبر است چیست؟ آیا اتحاد قضیه مشکوکه و متیقنه است یا شرط بقاء موضوع است؟ مرحوم آخوند فرموده است شرط اتحاد قضیتین است. ولی آیا واقعاً اینگونه است؟ یا شرط عبارت است از بقاء موضوع که در کلمات دیگران است؟ اول باید تکلیف این مسأله را روشن کنیم و ثمراتی دارد که بعداً روشن خواهد شد

نسبت به بقاء موضوع بعضی اشکال کرده اند که معلوم است بقاء موضوع شرط نیست؛ چون اولاً چه بسا شک ما در اصل وجود و عدم است و موضوعی در کار نیست. زید قبلاً متولد نشده بود الان شک دارم وجود پیدا کرده است یا نه؟ استصحاب می کنم عدم وجودش را. یا شک می کنیم که مجتهد مرده است یانه استصحاب می کنم حیات او را. اینجا مستصحب خود حیات است و بقاء موضوع در آن و احراز موضوع قبل از استصحاب بی معنا است.

اشکال د ومی که بر این عنوان شده است این است: در بعضی جاها بقاء موضوع معنا دارد لکن بقاء موضوع شرط نیست مثل اینکه نمی دانیم مجتهد ما زنده است یا نه ولی اگر زنده باشد در عدالت او شک داریم اینجا عدالت را استصحاب می کنیم بدون اینکه لازم باشد حیات او را احراز کنیم. عدالت علی فرض الحیاه کافی است.

اضف بر این اشکالات این اشکال را که این عنوان که در استصحاب بقاء موضوع شرط است ناقص است و جهت محمول را نمی رساند. اما اتحاد قضیتین هم وحدت موضوع را می رساند و هم وحدت محمول را اما عنوان بقاء موضوع، محمول را نمی رساند.

ص: ۱۲۵

شایـد به خـاطر این اشـکالات بوده است که مرحوم آخونـد بقـاء موضوع را کنـار گذاشـته است. ولی فرموده است گاهی آثار اقتضاء می کنـد که موضوع در خارج محقق باشـد مثلا عدالت امام جماعت را استصـحاب می کنیم تا جواز اقتدا را ثابت کنیم لـذا بایـد در خارج محقق باشـد تا بتوان به او اقتدا کرد یا عدالت را استصـحاب می کنیم برای نفوذ شـهادت لذا باید در خارج محقق باشد تا شـهادت او نافذ باشد. اما در بعضـی موارد احراز وجود خارجی لازم نیست مثلا عدالت مجتهد را استصحاب می کنم و اثر آن بقاء بر تقلیـد او است.اینجا احرازحیات مجتهـد لازم نیست. جواز اقتـداء بقاء موضوع را مسـتدعی است اما بقاء بر تقلیـد حیات را مسـتدعی نیست لذا در این جور جاها هم بقاء موضوع لازم نیست . پس ربما ترتب اثر در بقاء خارجی موضوع متوقف است نه اینکه شرط استصحاب بقاء الموضوع است.

استصحاب/شرائط جریان استصحاب /شرط اول بقاء موضوع ۹۴/۱۱/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/شرائط جریان استصحاب /شرط اول: بقاء موضوع

شرط اول: بقاء موضوع

بحث در این شـرط بود که مرحوم آخوند آن را بیان کرده بود و آن اینکه شـرط جریان استصـحاب بقاء موضوع است. مرحوم آخونـد فرمود که بقاء موضوع به یک معنا شـرط است، به این معنا که قضـیه مشـکوکه با قضـیه متیقنه واحد باشد. اما به معنای دیگر که احراز موضوع در خارج است قطعا شرط استصحاب نیست بلکه فقط شرط برای ترتب بعض آثار است.

عرض کردیم در کلمـات اصولیون اینگونه آمـده است که شـرط جریان استصـحاب بقاء موضوع است. از اینکه گفته می شود موضوع باقی باشد به ذهن می زند که یعنی باید معروض عرضی را که استصحاب می کنید باقی باشد. ظاهر بقاء الموضوع این است که تعبد به محمول، به بقاء موضوع نیاز دارد. مرحوم شیخ انصاری این شرط را از قول علماء نقل کرده است ولی خودش در ضـمن تحقیق خود همـان مطلبی را آورده است که مرحوم آخونـد فرموده است. می گویـد: شـرط است در استصـحاب که شک به همانی بخورد که یقین به آن خورده است. این جمله همان اتحاد قضـیه متیقنه و مشکوکه است که مرحوم آخوند بیان نموده است.

ص: ۱۲۶

به هر حال مرحوم شـیخ بعـد از بیان این عبارت، دوباره بحث بقاء موضوع را مطرح کرده و شـبهاتی را که دیروز مطرح کردیم جـواب داده است. گفته است مراد از بقـاء موضوع ، موضوع خـارجی نیست، مقصودِ بقـاء موضوع در وعـاء خودش است، اگر زیـد خارجی موضوع است بایـد زیـد خارجی باقی بمانـد، و اگر ذات زیـد موضوع است مثل زیـدٌ موجودٌ بایـد ذات زید باقی باشد. ظرف شک باید عین ظرف یقین باشد و گرنه شک در بقاء صدق نمی کند.

حاصل الکلام:

آنچه که در عبارات علماء از بقاء موضوع آمده است مراد وجود خارجی نیست. مراد از بقاء موضوع این است که استصحاب که ما را به وجود شیئی برای شئ دیگر تعبد می کند آن شئ دیگر باید به شکل همان متیقن باشد در مقابل اینکه تعبد کند به عرض بدون موضوع یا تعبد کند به عرض برای موضوع دیگری. فلذا می توان تعبیر به بقاء موضوع را به وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه برگرداند. و اتفاقاً مرحوم آخوند در تعلیقه رسائل حرف شیخ را به همین شکلی که بیان شد تفسیر کرده است.

بررسی اعتبار وجود خارجی موضوع در استصحاب

مرحوم آخوند فرمود اگر بقاء موضوع به معنای احراز وجود خارجی موضوع باشد قطعاً در جریان استصحاب معتبر نیست. در باب استصحاب بقاء خارجی موضوع لازم نیست. این مطلب آخوند خلاف ما هو المعروف است. معروف این است که احراز بقاء موضوع شرط جریان استصحاب است. به ذهن می زند که فرمایش آخوند صحیح نبوده و فرمایش شیخ در ادامه صحیح است. ایشان در ادامه بحث فرموده است همانطور که بقاء موضوع به معنایی که گفتیم شرط است، شرط است برای استصحاب عرض که بقاء معروض را احراز کنی. در جایی که شما می خواهید اثر را استصحاب کنید باید ذو الاثر را احراز کنید و الا تعبد به اثر معنا ندارد.شارع می خواهد ما را به عدالت زید تعبد کند پس باید ما اول زید را احراز کرده باشیم بعد به عدالت او متعبد بشویم. بله، در دو مورد احراز بقاء موضوع لازم نیست یک مورد به تعبیر مرحوم نائینی که در مصباح الاصول هم آمده است شک در محمولات اولیه است. محمولات اولیه به محمولاتی گفته می شود که به مفاد لیس تامه یا کان تامه نفی یا اثبات می شوند. مثل وجود زید، عدم زید، فرموده است: در محمولات اولیه که وجود و عدم است معنا ندارد که باید احراز بقاء موضوع انجام شود. موضوع در اینجا ذات است ذات زید کان موجودا الان کما کان. ذات زید لم یوجد الان کما کان. پس در محمولات اولیه احراز بقاء موضوع معنا ندارد. قسم دوم که احراز بقاء موضوع شرط نیست و متأسفانه مصباح الاصول نیاورده است این است که بخواهیم محمولات ثانویه را نفی یا اثبات کنیم. محمولات ثانویه محمولاتی هستند که بعد از فرض وجود معروضشان اثبات یا نفی می شوند اول باید زید باشد بعد عادل باشد، اول باید حرکت باشد بعد سرعت محقق شود. محمولات ثانویه ای که برای ترتب اثرشان نیازی به تحقق موضوعشان نیست و علی فرض وجودشان هم اثر دارد اینجا احراز موضوع لازم نیست. مثلا عدالت مجتهد علی فرض حیات او هم اثر دارد. استصحاب می کنیم عدالت زید را علی تقدیر حیات او. اینجا اگر او مرده هم باشد باز اثرش که بقاء تقلید است با استصحاب ثابت می شود. در واقع در اینگونه موارد موضوع اثر تعلیقی و تقدیری است و به تنجیز نیاز ندارد.

ص: ۱۲۷

اما محمولات ثانویه این که موضوع اثر در آنها تقدیری نیست و اثر بر وجود فعلی مترتب است. مثل جواز الاقتداء که بر عدالت زید موجود مترتب است، اگر زید موجود باشد جا دارد که شارع ما را تعبد کند که او عادل است فیجوز الاقتداء به. مرکز اصلی اختلاف مرحوم آخوند و مرحوم شیخ در همینجا است. مرحوم آخوند می گوید که تحقق خارجی زید شرط استصحاب نیست ولی شیخ می گوید که شرط استصحاب وجود خارجی زید است چون استصحاب تعبد به اثر است و تعبد به اثر بدون موضوع معنا ندارد باید اول احراز کنیم که زید موجود است تا شارع بگوید لا تنقض الیقین بالشک، اگر شک داشته باشیم زید باقی است یا نه؟ در واقع در صدق نقض یقین به شک شک خواهیم داشت،لذا مرحوم شیخ فرموده است که باید برای ترتب و تعبد به حکم و محمول بقاء موضوع را احراز کنیم. اما مرحوم آخوند می گوید که وجود خارجی شرط جریان استصحاب و تعبد استصحابی نیست، شرط ترتب بعض الآثار است.

به نظر می رسد حق با مرحوم شیخ است و باید موضوع محرز باشد تا تعبد استصحابی معنا داشته باشد.

بعد شیخ انصاری اشکالی را مطرح کرده است.

ان قلت:

درست است که باید موضوع را احراز کنیم ولی می توانیم موضوع را با اصل احراز کنیم. الان در عدالت زید شک داریم و در حیات او هم شک داریم، دو اصل جاری می کنیم یک اصل جاری می کنیم برای اثبات حیات او و یک اصل هم جاری می کنیم برای اثبات عدالت او. لذا شرط احراز موضوع مؤنه زائده ای برای ما نمی آورد و همیشه می توانیم آن را با اصل احراز کنیم.

ص: ۱۲۸

قلت:

ایشان از این اشکال جواب تفصیلی داده است و ما جواب ایشان را رها می کنیم و جواب مرحوم نائینی را که در مصباح الاصول نقل کرده است مطرح می کنیم. ایشان فرموده است:

مستصحب تارةً از موضوعات است و اخری از احکام است. اگر مستصحب از موضوعات و محمولات ثانویه باشد دو قسم است تاره شک شما از حکم ناشی از شک در موضوع است و اخری اینکه شک شما در حکم ناشی از شک در موضوع نیست. تاره شما که در عدالت زید شک می کنید که محمول ثانویه است در حیات او هم شک دارید حالا تاره منشأ شک شما در عدالت، شک در حیات زید است اینکه شک دارم عادل است یا نه؟ از این باب است که نمی دانم زنده است یا نه؟ و اخری اینکه شک ما در حکم منشأش شک در موضوع نیست مثل اینکه شک دارید در عدالت زید و در حیات او هم شک دارید ولی منشأ شک در عدالت شک درحیات نیست منشأش مثلًا این است که کار کبیره ای را مرتکب شده است یا نه؟

فرموده است ما با دو طریق می توانیم مشکل احراز موضوع را حل کنیم. یک طریق این است که یک اصل دیگر در ناحیه موضوع هم جاری کنیم. و طریق دوم این است که از اول اصل را در مجموع جاری کنیم. زیدی است که قبلا زنده و عادل بوده است و الان شک دارم که زنده و عادل است یا نه؟ فرموده است اینجا دو راه داریم یک راه این است که بگوییم زید قبلا زنده بود الان هم زنده است. بعد یک اصل دیگری هم جاری کنیم برای استصحاب عدالت او. راه دوم این است که یک استصحاب مجموعی جاری کنیم بگوییم زمانی که زید زنده بود و عادل بود این قضیه موجود بود: زید الموجود کان عادلاً الان هم می گویم که زید موجود به وصف عدالت باقی است. لذا در جایی که می خواهیم عرضی را استصحاب کنیم و در بقاء موضوع شک داریم همانطور که شیخ فرموده است می توانیم با اصل آن موضوع را هم احراز کنیم.

استصحاب/خاتمه /شرط اول ۹۴/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/خاتمه /شرط اول

دیدگاه مرحوم آقای خویی

بحث در فرمایش مصباح الاصول بود که عرض کردیم مرحوم نائینی هم این فرمایشات را متعرض شده است.

مرحوم آقای خویی در مصباح الاصول راجع به احراز بقاء موضوع می فرماید: تاره مستصحب از موضوعات است و اخری نفس حکم شرعی است. در جلسه گذشته بیان ایشان را در باره موضوعات بیان کردیم و گفتیم ایشان مدعی است که در موضوعات می توانیم به وسیله استصحاب بقاء موضوع را احراز کنیم و بدین وسیله استصحاب را جاری نماییم. در این جلسه به بیان ایشان در باره احکام می پردازیم. ایشان درباره احکام چنین فرموده است:

احکام به دو قسم تقسیم می شوند: احکام جزئیه و احکام کلیه. درباره احکام جزئیه فرموده است که در آنها استصحاب جاری نیست؛ چون یا موضوع حکم جزئی را در آنها احراز کرده ایم یا احراز نکرده ایم، اگر موضوع را احراز کرده ایم مثلاً شک داریم که دستمان با نجس ملاقات کرده است تا نجس شود یا نه؟ اینجا استصحاب موضوعی عدم ملاقات جاری است و با وجود آن نوبت به استصحاب حکمی طهارت دست نمی رسد. و اگر موضوع را احراز نکرده ایم مثلاً اصل موضوعی معارض دارد اینجا هم مجالی برای استصحاب حکم نیست چون موضوع را احراز نکرده ایم.

ایشان در مورد احکام کلیه مثل صلاه الجمعه واجبه فرموده است: شک در احکام کلیه دو قسم است تاره شک در حکم کلی از شک در نسخ ناشی می شود، مثلاً شک داریم که آیا در زمان غیبت وجوب برای نماز جمعه ادامه دارد یا نه؟ از این باب که نمی دانیم حکم کلی وجوب نسخ شده است یا نه؟ فرموده است: اگر شک در بقاء حکم کلی منشأش شک در نسخ باشد، استصحاب عدم نسخ جاری می شود؛ چون ایشان استصحاب عدم نسخ را جاری نمی داند و معتقد است که برای اثبات عدم نسخ باید به اطلاقات خطابات و حلاله حلال الی یوم القیامه تمسک کرد. و اگر شک در بقاء حکم کلی ناشی از شک در نسخ نباشد، بلکه شک از فقدان یک خصوصیتی برای موضوع ناشی شود. خصوصیتی در زمان یقین بود و الان آن خصوصیت مفقود شده است، مثلاً یقین داشتیم که آب متغیر نجس است بعد در بقاء نجاست برای آبی که تغیر آن بنفسه از بین رفته است شک داریم. اینجا شک داریم آیا حکم کلی نجاست باقی است یا نه به خاطر فقدان خصوصیتی که در زمان یقین بود و در زمان شک نیست. آیا اینجا استصحاب حکم کلی مجال دارد یانه؟ فرموده است آن خصوصیت مفقوده تاره عرفاً مقوم موضوع است و اخری از حالات است و ثالثه شک داریم از حالات است یا از مقومات. ایشان این بحث را ادامه داده است ولی ما آن را رها کرده و به بحث آتی موکول می کنیم آنجا که آخوند و شیخ انصاری مطرح کرده اند که آیا اتحاد به نظر عرف است یا عقل یا به لسان دلیل. آنجا این بحث را مطرح خواهیم کرد.(۱)

۱- (۱) . أمّا جريانه فى الأحكام، فبيانه: أنّ الحكم المشكوک فيه تارةً يكون من الأحكام الجزئيه كما فى الشبهات الموضوعيه. و اخرى يكون من الأحكام الكليه، و هذا على قسمين: لأنّ الشک فى بقاء الحكم الكلى إمّا أن يكون فى ناحيه الجعل لاحتمال النسخ، و إمّا أن يكون فى ناحيه المجعول فهذه هى أقسام ثلاثه:أمّا إذا كان الشک فى الحكم الجزئى، فلا يجرى فيه الاستصحاب، لكونه محكوماً بالأصل السببى، إذ الشک فى الحكم فى الشبهات الموضوعيه مسبب عن الشک فى بقاء الموضوع، فبجريان الأصل الموضوعى يترتب الحكم و لا تصل النوبه إلى جريان الاستصحاب فى الحكم، بل لا يجرى الاستصحاب فى الحكم و لو لم يجر الاستصحاب فى الموضوع لمانع كابتلائه بالمعارض، و ذلک لعدم إحراز بقاء الموضوع، فلم يحرز اتحاد القضيه المتيقنه و القضيه المشكوک فيها.و أمّا إذا كان الشک فى الحكم الكلى لاحتمال النسخ، فلا يجرى الاستصحاب فيه، لأنّ النسخ بمعنى الرفع مستحيل فى حقه تعالى، و النسخ بمعنى الدفع يرجع إلى الشک فى حدوث التكليف لا فى بقائه، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه، فان كان لدليل الحكم إطلاق يتمسک به ويحكم ببقاء الحكم المجعول فهو، فيرجع إلى الأدله الخارجيه من قوله (عليه السلام): «حلال محمّد (صلّى اللّه عليه و آله) حلال إلى يوم القيامه ...» و قد تقدّم تفصيل ذلک فى التنبيه السابع، فراجع .و أمّا إذا كان الشک فى الحكم الكلى من غير ناحيه النسخ، ففيه تفصيل، إذ الشک فى بقاء الحكم من غير ناحيه النسخ لا يعقل إلّا مع حدوث تغير فى الموضوع، و هذا التغير الذى أوجب الشک فى الحكم على ثلاثه أقسام:الأوّل: أن يكون القيد الذى تغير بانقلاب الوجود إلى العدم أو العكس مقوّماً للموضوع بنظر العرف، بحيث لو ثبت الحكم مع عروض التغير كان حكماً جديداً لموضوع آخر لا بقاء الحكم للموضوع الأوّل، كما فى جواز التقليد فان موضوعه العالم، فلو زال عنه العلم و صار جاهلًا يكون موضوعاً آخر، إذ العلم مقوّم لموضوع جواز التقليد فى نظر العرف، و العالم و الجاهل موضوعان لا موضوع واحد تغيرت حاله من حالاته، ففى مثل ذلک لا مجال لجريان الاستصحاب لعدم صدق النقض على عدم ترتيب أثر اليقين السابق حين الشک، فلا يكون مشمولًا لأدله الاستصحاب.الثانى: أن يكون القيد من الحالات و غير دخيل فى قوام الموضوع فى نظر العرف، كما إذا قال المولى: أكرم هذا القائم، فشک فى وجوب إكرامه بعد الجلوس، فانّ العرف يرى القيام و القعود من الحالات، بحيث لو ثبت وجوب الاكرام حال جلوسه كان بقاءً للحكم الأوّل لا حدوث حكم جديد. و لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم، كما هو ظاهر. هذا كله مع قطع النظر عما ذكرناه من معارضته باستصحاب عدم الجعل على ما تقدم بيانه.الثالث: أن يشک فى أنّ القيد مقوّم للموضوع أو من الحالات كالماء المتنجس بالتغير، فبعد زوال التغير يشک فى بقاء النجاسه، لعدم العلم بأنّ التغير مقوّم لموضوع الحكم بالنجاسه، أو من قبيل الحالات. و بعباره اخرى الشک فى أنّ التغير هل هو عله لثبوت النجاسه للماء، فلا يكون بقاؤها منوطاً ببقائه، أو قيد للموضوع لتكون النجاسه دائره مداره وجوداً و عدماً.و ربما يكون الشک فى بقاء الحكم فى هذا القسم من جهه الشبهه المفهوميه، فانّها أيضاً من الشبهات الحكميه، كما إذا شككنا فى أنّ الغروب الذى هو الغايه لوقت صلاه الظهرين هل هو عباره عن استتار القرص، أو عن ذهاب الحمره المشرقيه عن قمه الرأس.و لا يجرى الاستصحاب فى هذا القسم كما فى القسم الأوّل، إذ مع الشک فى كون القيد الزائل مقوّماً للموضوع لم يحرز اتحاد القضيتين، فلم يحرز صدق نقض اليقين بالشک على رفع اليد عن الحكم السابق، فيكون التمسک بأدله الاستصحاب من قبيل التمسک بالعام فى الشبهه المصداقيه، بلا فرق بين الشبهه المفهوميه و غيرها من الشبهات الحكميه. و كما لا يجرى الاستصحاب الحكمى فى الشبهه المفهوميه- لما ذكرناه من عدم إحراز اتحاد القضيتين- لا يجرى الاستصحاب الموضوعى أيضاً، لعدم الشک فى شى ء راجع إلى الموضوع حتى يكون مورداً للاستصحاب، فان استتار القرص متحقق يقيناً، و ذهاب الحمره لم يتحقق كذلک. و أمّا استصحاب الموضوع بوصف الموضوعيه، فهو عباره اخرى عن استصحاب الحكم، إذ بقاء

الموضوع بوصف الموضوعیه لیس إلّا عباره اخری عن بقاء الحکم. مصباح الأصول.

مناقشه استاد:

ما راجع به فرمایشات مصباح الاصول چند تعلیقه داریم.

تعلیقه اول:

یک اشکال همانی است که دیروز عرض کردیم که فرمایش ایشان ناقص است، ایشان فرموده است: در محمولات اولیه احراز موضوع لازم نیست؛ چون در محمولات اولیه شک ما در وجود و عدم است و نسبت به استصحاب وجود یا عدم احراز بقاء موضوع لازم نیست یا حتی ممکن نیست. این حرفشان نسبت به محمولات اولیه حرف متینی است. لکن ایشان در محمولات ثانویه فرموده است که در آنها احراز موضوع لازم است ولی فرموده است می توانیم با استصحاب بقاء موضوع را احراز کنیم. عرض کردیم که در محمولات ثانویه هم در یک قسمش احراز موضوع لازم نیست و آن جایی است که مشکوک ما محمول ثانوی علی تقدیر وجود معروض باشد و فعلیت معروض در آن لازم نیست.

تعلیقه دوم:

تعلیقه دومی که به فرمایش ایشان داریم این است که ایشان تقسیم کرد و فرمود شک ما در محمول ثانوی تارهً از شک در موضوع ناشی می شود و اخری از شک در موضوع ناشی نمی شود. این تقسیم بندی ایشان حرف متینی است و شک ما دو جور است گاهی منشأ شک ما شک در موضوع است و اخری از جهت دیگر است. لکن تعلیقه ما این است که ایشان از کلام مرحوم نائئیی غفلت کرده و آن را نیاورده است. مرحوم نائینی در ادامه این تقسیم می گوید: اگر شک ما ناشی از شک در موضوع شود تارهً ترتب موضوع و محمول شرعی است و اخری شرعی نیست اگر ترتب شرعی بود استصحاب را در همان موضوع جاری میکنیم و نوبت به استصحاب محمول نمی رسد. خوب بود ایشان به این مطلب هم اشاره میکرد.

ص: ۱۳۱

تعلیقه سوم:

تعلیقه سوم ما راجع به این فرمایش ایشان است که فرمود: شک ما در محمول ثانی چه ناشی از موضوع باشد و چه از آن ناشی نباشد در هر دو صورت مجال استصحاب وجود دارد و ایشان برای این منظور دو استصحاب را پیشنهاد کرد، یک استصحاب این است که بگوییم: زیدٌ الموجود المتصف بالعداله همچنان باقی است. یعنی یک استصحاب در مفاد کان ناقصه انجام بدهیم با فرض وجود موضوع. گفته است بقاء اتصاف به عدالت را استصحاب می کنیم و بعد دیده است که این استصحاب اشکال دارد و بقاء اتصاف به عدالت حیات او را ثابت نمی کند لذا بعباره اخری گفته و فرموده است: منظور ما این است که با یک استصحاب هم به بقاء موضوع و هم به بقاء محمول متعبد می شویم و احراز خارجی موضوع لازم نیست. این فرمایش ایشان متین است لکن اینکه فرموده است یک استصحاب دیگری هم داریم و آن اینکه دوتا استصحاب بکنیم مثل موضوعات مرکبه. موضوع در واقع اینگونه است زید موجود باشد، زید عادل باشد. در هر جزء استصحاب را جاری کنیم یک استصحاب در بقاء وجود او جاری کنیم و استصحاب دیگر در بقاء عدالت او جاری کنیم.

عرض ما این است که تقریب دوم درست نیست. اولاً ایشان در عرض و معروض که محل بحث ما این صورت است معتقدند که همیشه رابطه آنها به نحو تقیید است و ترکیب نیست زید المتصف بالعداله یجوز الاقتداء به. ایشان اصلاً معتقدند که ترکیب واوی در عرض و معروض محال است فلذا ایشان بر طبق مسلکش نمی تواند دو استصحاب جاری کند. و برای بقاء موضوع باید راهکار اول را انجام دهد و نمی تواند از راهکار دوم استفاده نماید.ثانیاً اگر فرض کنیم که عرض و معروض به نحو واوی هستند باز او نمی تواند دو استصحاب را جاری کند. در جایی که فرض این است که متیقن ذی اثر ما مفاد کان ناقصه است. اینجا لازمه عقلی استصحاب حیات و استصحاب عدالت این است که فکان زید عادلا بقاءً. اثر عقلی استصحاب بقاء زید و استصحاب بقاء عدالت این معنا است. و لو ما بگوییم که عرض و معروض لازم نیست به نحو تقیید باشد ولی مفروض کلام ما مفاد کان ناقصه است و این دو استصحاب نمی تواند مفاد کان ناقصه را ثابت کند.

ص: ۱۳۲

تحصّل: استصحابی که در اینجا مجال دارد همان تقریب مجموعی است.

تعلیقه چهارم:

اینکه ایشان استصحاب احکام جزئیه را به صورت کلی منع کرده و گفته است لا مجال للاستصحاب فی الاحکام الجزئیه که منشأش شک امور خارجیه است درست نیست. و در احکام جزئیه هم مجال برای استصحاب وجود دارد. ربما استصحاب موضوعی معارض دارد و جاری نیست. اما استصحاب حکم جزئی جاری باشد چه اشکالی دارد؟ چه فرق است بین استصحاب در احکام کلیه با استصحاب در احکام جزئیه؟ شما در احکام کلیه می گویید استصحاب مجال دارد با اینکه خصوصیتی از موضوع مفقود شده است و موضوع محرز نیست و شاید آن خصوصیت دخیل در موضوع باشد؟ چطور در احکام کلیه استصحاب را جاری می دانید کذلک در احکام جزئیه هم استصحاب را جاری بدانید. در احکام جزئیه هم ممکن است خصوصیت غیر مقومه ای در زمان یقین باشد که در زمان شک نباشد و حکم جزئی را استصحاب کنیم. در ادامه بحث مثالش را خواهیم گفت. خلاصه اینکه ادعای ما این است که فرقی بین احکام جزیئه و کلیه نیست و در احکام جزئیه هم استصحاب جاری است در جایی که در ناحیه موضوع اصل به وسیله تعارض ساقط شده باشد.

خلاصه مباحث مربوط به شرط اول

تحصّیل: که ما عرض کردیم که نسبت به اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه که شرط جریان استصحاب است فرقی بین دیدگاه آخوند و شیخ نیست. آخوند هم می گوید که اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه شرط است و گرنه نقض صدق نمی کند شیخ هم همین را می گوید. صیاغتی را که آخوند انتخاب کرده است با آنچه که مد نظر شیخ بوده است یکسان است، منتها چون شیخ می خواسته است کلمات علماء را هم بررسی کند که بقاء موضوع را مطرح کرده اند لذا آن را محط بحث قرار داده و اشکالاتش را دفع نموده است. پس اینکه مرحوم سید محمد باقر بین شیخ و آخوند منازعه قرار داده و گفته است صیاغت آخوند یک صیاغت است و صیاغت شیخ صیاغت دیگری است و گفته است که صیاغت شیخ مبتلا به اشکال است و همین اشکالاتی را که دیروز بیان کردیم که شیخ از آنها جواب داده است مطرح نموده است و به خاطر آن اشکالات آخوند صیاغت را عوض کرده است، این حرف سید محمد باقر درست نیست و بین ایندو نظر تفاوتی وجود ندارد.

ص: ۱۳۳

حرف دومی که دیروز گفتیم این است که در ذهن آخوند این بوده است که شرط استصحاب فقط اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه است و ایشان به همین مقدار از بیان مسأله راتمام کرده است و گفته است که احراز خارجی موضوع قطعاً در استصحاب شرط نیست و سید محمد باقر هم آن را قبول کرده است.

ولی ما عرض کردیم که مرحوم آخوند خوب بحث نکرده است، همانطور که مرحوم شیخ انصاری و بعدش مرحوم نائینی و دیگران گفته اند یشترط اتحاد قضیه مشکوکه و متیقنه یا گفته اند یشترط بقاء الموضوع، و در ادامه اش بحث دیگری را هم باز کرده اند و شرط دیگری را هم اضافه کرده اند که مرحوم آخوند از آن بحث و شرط غفلت کرده است و آن اینکه یشترط در استصحاب احراز اتحاد قضیه مشکوکه و متیقنه، و احراز این اتحاد مسأله اخری است غیر از خود اتحاد قضیه مشکوکه و متیقنه. یشترط بقاء الموضوع و یشترط احراز بقاء الموضوع و این بحثها مربوط به شرط دوم است. مجرد اینکه قضیه متیقنه و مشکوکه یکی باشد برای جریان استصحاب کافی نیست و اگر در اتحاد آنها شک داشته باشیم استصحاب جاری نیست و باید بقاء موضوع و اتحاد قضیتین را احراز کنیم، منتها احراز اتحاد در برخی از محمولات ثانویه به این است که بقاء خارجی موضوع را احراز کنیم. اینکه بحث به احراز خارجی موضوع کشیده شده است به خاطر این مسأله است. نه شرط اول، اگر می خواهیم بقاء موضوع و اتحاد قضیتین را در محمولات ثانویه احراز کنیم احرازش به این است که خارجاً باقی باشند.

ص: ۱۳۴

پس در استصحاب احراز وحدت و بقاء موضوع شرط است و این حرف حرف متینی است و اگر موضوع و اتحاد قضیتین احراز نشود استصحاب جاری نیست؛ چون اگر اتحاد احراز نشود صدق نقض یقین به شک احراز نمی شود و تمسک به اخبار استصحاب در شبهه مصداقیه نقض می باشد، لذاست که در استصحاب هم اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه معتبر است و هم احراز قضیه متیقنه و مشکوکه بعد این بحث گشوده شده است که آیا با اصل می توانیم احراز را احراز کنیم یا نه؟

بذلک یتم البحث در اصل قضیه اتحاد و احراز اتحاد. ثم یقع الکلام که مقصود از اتحاد و حاکم بر آن چیست؟

استصحاب/خاتمه /شرط اول اتحاد قضیه متیقنه با قضیه مشکوکه/ حاکم به اتحاد ۹۴/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/خاتمه /شرط اول: اتحاد قضیه متیقنه با قضیه مشکوکه/ حاکم به اتحاد

ملاک اتحاد بین قضیه متیقنه و مشکوکه

بحث در اینکه شرط جریان استصحاب اتحاد قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه است روشن و واضح می باشد و بدون وجود این اتحاد نقض یقین به شک صدق نمی کند. و بحث کردیم و گفتیم که باید این وحدت احراز بشود ولو با اصل عملی. بحث فعلی در این است که اینکه گفته می شود بین قضیتین اتحاد لازم است اتحاد به چه نظری ملاک است؟ آیا اتحاد به حسب نظر عقل ملاک است یا به حسب نظر دلیل یا به حسب نظر عرف؟ البته این سه قسم فقط در شبهات حکمیه وجود دارد، ولی در شبهات موضوعیه اتحاد به حسب لسان دلیل معنا ندارد و حاکم به اتحاد در شبهات موضوعیه یا نظر عقل است و یا نظر عرف.

ص: ۱۳۵

دیدگاه مرحوم آخوند

اتحاد بین قضیه متیقنه و مشکوکه بر حسب نظر عقل

مرحوم آخوند در ابتدا سه نظر را بیان کرده و سپس به تعیین یکی از سه نظر پرداخته است. ایشان در جهت اول بحث که بیان این سه نظر است می فرماید:

نظر اول در اتحاد قضیتین نظر عقل است، یعین باید قضیه مشکوکه هیچ کم وکاستی از قضیه متیقنه نداشته باشد. فرموده است: اگر ملاک در وحدت نظر عقل باشد استصحاب فقط در موضوعات مجال دارد و در غیر موضوعات جاری نمی شود. باید این کلام ایشان را توجیه کرد و گفت: مراد ایشان از استصحاب در موضوعات استصحاب جاری در وجود و عدم وجود موضوع است. مثلاً زید قبلا وجود داشت و الان شک دارم وجود دارد یا نه؟ بقاء وجود او را استصحاب می کنم. یا زید قبلاً وجود نداشت و الان هم عدم وجود او را استصحاب می کنم؛ چون اینکه فرموده است یختص الاستصحاب بالموضوعات ظاهرش واضح البطلان است؛ چون در موضوعات هم ممکن است تغییری در آن پیدا شود، چه بسا غالباً استصحاب جاری در

موضوعات تؤام با تغییری در آنهاست. لذا باید فرمایش ایشان را توجیه کنیم و بگوییم مقصود ایشان استصحاب جاری در موضوعات به مفاد کان تامه یا لیس تامه است آن هم در وجود و عدم. اگر اینگونه گفتیم فرقی نمی کند که مستصحب ما از موضوعات باشد یا از احکامی باشد که منشأ شک ما نسخ آنها است. حکمی در شریعت آمده است و شک دارم نسخ شده است یا نه؟ بدون اینکه خصوصیتی در آن تغییر پیدا کند. یا به قول شیخ انصاری چیزهایی که شک ما به خاطر امتداد زمان است. مثل شک ما در اینکه خیار در آن دوم باقی است یا نه؟ اینجا بقاء خیار استصحاب می شود بدون اینکه تغییری در موضوع ایجاد شده باشد.

ص: ۱۳۶

مرحوم شیخ انصاری ثمره ملاک بودن نظر عقل را اینگونه بیان کرده است که: اگر بناء باشد ملاک اتحاد نظر عقل باشد جریان استصحاب به جایی اختصاص پیدا می کند که شک در مانع داشته باشیم. مثلاً شک داشته باشیم آیا مانع آمده است یا نه؟ یا شک داشته باشیم ما هو الموجود مانع است یا نه؟ چون فقط اینجا می توان گفت که متیقن موضوعاً یا محمولاً از نظر عقل فرقی نکرده است. اما شک در مقتضی را نمی گیرد چون در شک در مقتضی باید خصوصیتی در متیقن از بین برود تا در بقاء مقتضی شک داشته باشیم و الا اگر هیچ خصوصیتی از بین نرود شک در بقاء نخواهیم داشت ولذا اگر حاکم بر اتحاد عقل باشد باید در موارد شک در مقتضی استصحاب جاری نشود.

پس در نظر شیخ یکی در احکام در شک در مانع اتحاد برقرار است و دیگری در مثل حق الخیار.

اتحاد بین قضیه متیقنه و مشکوکه بر حسب لسان دلیل

قول دوم اتحاد بلسان دلیل است. یعنی اینکه گفته می شود قضیه متیقنه و مشکوکه موضوعاً و محمولاً یکی باشند یعنی با نظر به لسان دلیل حکم یکسان باشند. مثلاً الماء اذا تغیر لونه او ریحه او طعمه ینجس، موضوع در اینجا «الماء» است. یقین داریم به نجاست آب در سابق آن هنگام که متغیر بود، الان تغیر آن زائل شده است، و چون تغیر در لسان دلیل موضوع نبود شرط بود و واسطه در ثبوت بود لذا شک داریم آبی که تغیرش زائل شده است آیا نجاستش باقی است یا نه؟ اینجا به حسب لسان دلیل اتحاد برقرار است. اما اگر به حسب لسان دلیل بفرماید الماء المتغیر نجس. یعنی تغیر را در موضوع قرار دهد اینجا اگر تغیر زوال پیدا کند اتحاد قضیتین از بین می رود چون متیقن الماء المتغیر است و مشکوک الماء الذی لا تغیر له است فلا یتحد القضیتان.

ص: ۱۳۷

فقط مشکلی که در اینجا هست این است که اگر دلیل ما لسان لفظی نداشت و لبّی بود چه کار کنیم؟

معلوم است اگر دلیل لسان نداشت باید آن خصوصیت را جزء موضوع حساب کنیم. فرض کنید اجماع داریم که ماء متغیر نجس است اما نمی دانیم که الماء المتغیر نجس است یا الماء اذا تغیر نجس است؟ لذا باید آن خصوصیت در موضوع لحاظ شود و بدون آن وحدت موضوع احراز نمی شود. و همانطور که در بیان مرحوم نائینی گذشت ما باید وحدت قضیتین را احراز کنیم و اگر احتمال دخالت خصوصیت را بدهیم وحدت قضیه احراز نمی شود.

پس مقصود از لسان دلیل یعنی آن موضوعی که شارع در حکمش اخذ کرده است که کاشف آن غالباً لسان دلیل است و در بعضی اوقات کاشف آن غیر دلیل است. حتی ممکن است لسان دلیل لفظ باشد ولی مجمل باشد. لذا مهم این است که احراز کنیم آنچه که موضوع حکم قرار داده شده است همان در ظرف شک محرز باشد.

اتحاد بین قضیه متیقنه و مشکوکه بر حسب نظر عرف

نظر سوم این است که ما به لسان دلیل کار نداریم، ملاک نظر عرف است، این عرف است که باید مشکوک را در ظرف شک بقاء متیقن بداند، دلیل اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه این بود که شک در بقاء داشته باشیم تا نقض صدق کند لذا عرف باید مشکوک را شک در بقاء ببیند، باید عرف مشکوک را بقاء متیقن و ادامه آن ببیند. هر چند که موضوع لسان دلیل یا عقل بر آن منطبق نبوده و آن دو حکم به عدم اتحاد می کنند، همین که عرف مشکوک را علی فرض وجودش بقاء متیقن می بیند برای استصحاب کافی است. از بین سه نظر فوق، مهمترین نظر، نظر سوم است و غالب اصولیون به این نظر معتقد هستند.

ص: ۱۳۸

فرق نظر عرف با عقل پر واضح است و باهم اصلاً مشتبه نمی شوند. نظر عقل دقّی است و باید همه خصوصیات موجودِ در ظرف یقین در ظرف شک باقی باشد و نتیجه اش هم خیلی ضیق است اما عرف دقی نیست و مسامحی است و بر اساس نظر عرف این همانی بین قضیتین در بسیاری از موارد تحقق می یابد، و بر اساس نظر عقل این همانی در بسیاری از اوقات محقق نمی شود.

آنچه که گیر دارد و ظریف است این است که فارق بین نظر عرف و لسان دلیل چیست؟ مگر شما نمی گویید که ادله به عرف القاء شده است و متبع در مفاد ادله عرف است. و هر چه عرف از دلیل می فهمد آن مقصود است. وقتی معنای لسان دلیل این شد که آنچه که عرف از خطاب می فهمد پس ما هو الفارق بین لسان دلیل و نظر عرف؟ لسان دلیل را هم عرف معین می کند که مفادش چیست؟ تفاوت آنها نکته ظریفی دارد که مرحوم آخوند تفاوت آنها را خوب بیان کرده است، فرموده است: ارتکازات عرفیه دو قسم است: یک قسم ارتکازات واضح و روشن هستند، این ارتکازات سبب می شوند که استظهار از دلیل تغییر پیدا کند و همسو با آن ارتکازات قرار گیرد. بعضی از ارتکازات سبب انصراف لسان دلیل می شوند به اینها قرائن حافه به کلام گفته می شود، وقتی می گویند سؤر حیوان مالا یؤکل مکروه است به ذهن کسی نمی زند که سؤر انسان هم مکروه است؛ چون از بس که حیوان بر غیر انسان اطلاق شده است این واژه از انسان منصرف است. یا با اینکه به صیغه عموم گفته شده است لعن الله بنی امیه قاطبه ولی این جمله شامل بنی امیه مؤمن نمی رسد چون از بس روشن است که مؤمن قابل لعن نیست لذا مفاد کلام به وسیله آن عوض می شود. صحیحه زراره که می گوید اصاب ثوبی دم رعاف. هر کدام از شما که این جمله را بشنوید می گویید: زراره می خواهد بگوید لباسش نجس شده است. و دم رعاف خصوصیت ندارد و مقصود از آن مطلق خون است.

ص: ۱۳۹

خلاصه اینکه بعضی از مخصصات چنان در ذهن واضح هستند که از قبیل مخصص متصل لفظی بوده و مانع از انعقاد ظهور هستند. مرحوم آخوند فرموده است اینکه مفاد دلیل و نظر عرف یکسان است در اینگونه قرائن است. در اینگونه قرائن معیار اگر لسان دلیل یا نظر عرف باشد نتیجه یکی است.

لکن قسم دیگری از ارتکازات وجود دارد که در خطاب تأثیر گذار نیست، و معنای لفظ را عوض نمی کند، مراد از لفظ را عوض نمی کند ولی در عین حال در وحدت حکم اثر می کند. مثال ایشان این است العنب اذا غلی یحرم، فرموده است: عرف مردم از عنب انگور را می فهمند و هیچ کس از عنب به حکم ارتکازاتش غیر عنب و کشمش را نمی فهمد، لسان دلیل العنب است، الان عنب زبیب شده است، شک دارم زبیب اذا غلی یحرم است یا نه؟ لسان دلیل به حسب متفاهم عرفی عنب است و عنب بر حسب متفاهم عرفی با زبیب دو تا است، لکن در همین جا اگر حکم عنب ادامه پیدا کند عرف یک ارتکازاتی اینجا دارد، عرف می گوید اگر همان حرمت اذا غلی برای کشمش ادامه پیدا کند همان حرمت عنب ادامه پیدا کرده است و شارع همان حرمت را توسعه داده است و عرف آن را حرمت جدید نمی بیند. عرف حرمت زبیب را ادامه عنب می بیند. می گوید یک حرمت بیشتر نیست و آن حرمت با العنب اذا غلی یحرم حدوثش را بیان کرده است و با لا تنقض الیقین بالشک بقائش را بیان کرده است.

پس اینکه می گویند ملاک وحدت به نظر عرف است، در وقتی که این وحدت را میگویند به لا تنقض نگاه می کند وقتی وحدت به نظر لسان دلیل را می گویند به العنب اذا غلی یحرم نگاه می کنند. وحدت به نظر عرف لا تنقض را می بیند که اگر این حرمت ادامه داشته باشد برای زبیب اذا غلی استمرار همان حرمت است و حرمت جدید نیست. درست است که العنب اذا غلی زبیب را نمی گیرد و منحصر در عنب است ولی عرف حرمت برای زبیب را حرمت جدید نمی بینند و ادامه آن می بیند.(۱)

۱- (۱) . و إنما الإشکال کله فی أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف أو بحسب دلیل الحکم أو بنظر العقل فلو کان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب فی الأحکام لقیام احتمال تغیر الموضوع فی کل مقام شک فی الحکم ب زوال بعض خصوصیات موضوعه لاحتمال دخله فیه و یختص بالموضوعات بداهه أنه إذا شک فی حیاه زید شک فی نفس ما کان علی یقین منه حقیقه بخلاف ما لو کان بنظر العرف أو بحسب لسان الدلیل ضروره أن انتفاء بعض الخصوصیات و إن کان موجبا للشک فی بقاء الحکم لاحتمال دخله فی موضوعه إلا أنه ربما لا یکون بنظر العرف و لا فی لسان الدلیل من مقوماته.کما أنه ربما لا یکون موضوع الدلیل بنظر العرف بخصوصه موضوعا مثلا إذا ورد العنب إذا غلی یحرم کان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفا هو خصوص العنب و لکن العرف بحسب ما یرتکز فی أذهانهم و یتخیلونه من المناسبات بین الحکم و موضوعه یجعلون الموضوع للحرمه ما یعم الزبیب و یرون العنبیه و الزبیبیه من حالاته المتبادله بحیث لو لم یکن الزبیب محکوما بما حکم به العنب کان عندهم من ارتفاع الحکم عن موضوعه و لو کان محکوما به کان من بقائه و لا ضیر فی أن یکون الدلیل بحسب فهمهم علی خلاف ما ارتکز فی أذهانهم بسبب ما تخیلوه من الجهات و المناسبات فیما إذا لم تکن بمثابه تصلح قرینه علی صرفه عما هو ظاهر فیه.و لا یخفی أن النقض و عدمه حقیقه یختلف بحسب الملحوظ من الموضوع فیکون نقضا بلحاظ موضوع و لا یکون

بلحاظ موضوع آخر فلا بد فی تعیین أن المناط فی الاتحاد هو الموضوع العرفی أو غیره من بیان أن خطاب (: لا تنقض) قد سیق بأی لحاظ.فالتحقیق أن یقال إن قضیه إطلاق خطاب (: لا- تنقض) هو أن یکون بلحاظ الموضوع العرفی لأنه المنساق من الإطلاق فی المحاورات العرفیه و منها الخطابات الشرعیه فما لم یکن هناک دلاله علی أن النهی فیه بنظر آخر غیر ما هو الملحوظ فی محاوراتهم لا- محیص عن الحمل علی أنه بذاک اللحاظ فیکون المناط فی بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف و إن لم یحرز بحسب العقل أو لم یساعده النقل فیستصحب مثلا ما یثبت بالدلیل للعنب إذا صار زبیبا لبقاء الموضوع و اتحاد القضیتین عرفا و لا یستصحب فیما لا اتحاد کذلک و إن کان هناک اتحاد عقلا کما مرت الإشاره إلیه فی القسم الثالث من أقسام استصحاب الکلی فراجع. کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۲۹.

استصحاب/خاتمه /شرط اول ۹۴/۱۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/خاتمه /شرط اول

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این مطلب بود که اتحاد و وحدتی که بین قضیه مشکوکه و متیقنه شرط است آیا این وحدت، وحدت عقلیه است یا به حسب لسان دلیل است و یا به نظر عرف است؟

سه نظر بیان شد و آثار آنها هم به نحو فی الجمله بیان شد.

معنای ملاک بودن حکم عقل در اتحاد بین قضیتین

کلمه ای که باقی مانده است این است که کسی نگوید عقل چه ربطی به این مباحث دارد؟ عقل یک سری احکام نظری و عملی دارد، احکام او مربوط به حسن و قبح است، مربوط به استحقاق عقاب و ثواب است، ضمیمه کردن نظر عقل به لسان دلیل و عرف وجهی ندارد؛ چون استصحاب، استظهار از خطابات است و خطابات هم القاء به عرف شده است و اینکه پای عقل به میان آمده است وجهی ندارد.

لکن این اشکال درست نیست؛ چون درست است که علماء نظر عقل تعبیر کرده است ولی مرادشان حکم عقل نیست، بلکه مقصود این است که باید بین قضیه مشکوکه و قضیه متیقنه یک نحوه اتحادی موجود باشد، حالا این اتحاد باید من جمیع الخصوصیات و الجهات باشد یا اتحاد از جهت بعض خصوصیات هم کافی است؟ اگر من بعض الجهات کافی است آن بعض را لسان دلیل تعیین می کند یا نظر عرف. علماء از اتحاد من جمیع الجهات به نظر عقل تعبیر کرده اند. پس منظور از نظر عقل اتحاد من جمیع الجهات است و اینکه اتحاد من بعض الجهات کفایت نمی کند چرا که پر واضح است مانحن فیه جزء احکام عقلیه نیست نه از احکام عقل عملی و نه از احکام عقل نظری، علماء نظر دقی من جمیع الجهات را اسمش را حکم عقل گذاشته اند. نه اینکه عقل اینجا حکمی دارد و کسی گفته باشد حکم عقل در اینجا مرجع است. کلمه عقل در مقابل عرف یعنی نظر دقی در مقابل نظر غیر دقی است. در حقیقت بحث این است که آیا اتحاد من جمیع الجهات لازم است که در اینصورت فهم و عقل آدم تساوی می بیند یا من جمیع الجهات لازم نیست؟

ص: ۱۴۱

باری، سه نظر در اتحاد قضیه مشکوکه و متیقنه مطرح شده است عقل، عرف و دلیل. کدامیک از اینها ملاک است؟

اثبات ملاک بودن نظرعرف در تشخیص اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه

مرحوم آخوند و دیگران فرموده اند که نظر عرف متبع است؛ چون خطابات به عرف ملقاه هستند و هرگاه خطابی از مولا به

عرف القاء شد و آن مولا از توضیح آن سکوت کرد و چیزی در بیان موضوع و محمول خطابش نفرمود ظاهرش این است که همان را که عرف می فهمد اراده کرده است. این مطلب در موارد عدیده ای در فقه مطرح است. شارع فرموده است: اغسل فی المرکن مرتین و فی الجاری مره واحده، اما کیفیت غَسل را بیان نکرده است، حال کیفیت غسل چگونه است؟ کیفیت غسل را باید به متفاهم عرفی حمل کرد؛ چون انسانی که به لسان گروهی سخن می گوید ظاهر حالش این است که از الفاظی که می آورد همان معنایی را اراده کرده است که آن گروه می فهمند. مولا در لا تنقض الیقین بالشک از نقض عملی یقین به شک نهی کرده است، نقض یقین به شک کیفیات مختلفی دارد، کدام مقصود ایشان است؟ ظاهرش این است که همانی که عرف آن را که نقض می داند اراده کرده است چون بیان خاصی بر آن نیاورده است. این قضیه در مورد «دم» هم مطرح است که خون چیست؟ عرف رنگ خون را از خود خون جدا می کند و رنگ خون را خون نمی بیند در حالی که فلسفه جدایی عرض از معروض را روا نمی داند. و ملاک نظر عرف است.

ص: ۱۴۲

البته نظر عرف در مصداق معتبر نیست، نظر عرف در تشخیص مفاهیم ملاک است. حالا تارةً ما مفهوم محدد و روشن را به دست آوردیم که مثلاً یک کیلو هزار گرم است. در این حالت اگر عرف تسامحاً آن را بر یک کیلو و صد گرم اطلاق کند این تسامح عرف ارزشی ندارد و متبع نیست. و اخری اینکه از اول معنای لفظ روشن نیست و می خواهیم با کمک تطبیقات مختلف آن کلمه، معنایش را بفهمیم مثلاً می خواهیم معنای صعید را به دست بیاوریم مراجعه می کنیم به عرف می بینیم که به تراب صعید می گوید بلا عنایهٍ به سنگ هم صعید می گوید بلا عنایهٍ نتیجه می گیریم که پس معنای صعید مطلق وجه الارض است. کثیراً ما برای تشخیص معنای عرفی ما نیاز داریم به تطبیقات نگاه کنیم، پس اینکه گفته می شود لا قیمه لتطبیقات العرف و لیس العرف مرجعاً لتشخیص المفاهیم در جایی است که مفهوم واضح شده است و اینجاست که ما کاری با تطبیقات عرف نداریم. اما در جایی که معنا و مفهوم روشن نیست و قرار است از عرف معنا را کشف کنیم اینجا اساس کار تطبیقات عرف است. اصلاً عرف در اینجا تنها مرجع است و غیر از تطبیقات بلا عنایه آن چیز دیگری نداریم تا معنا را روشن کنیم.

در محل کلام ما هم همینطور است، نقض معنای واضحی ندارد و نمی توانیم معنایش را دریابیم لذا باید به عرف مراجعه کنیم که کجاها نقض صدق می کند. البته برخی موارد روشن است مثلاً در جاهایی که در قضیه مشکوکه مقومات یک شیئ از بین رفته است اینجا روشن است که نقض صدق نمی کند مثل از بین رفتن اجتهاد زید در قضیه مشکوکه، که اگر اینجا وجوب تقلید او را رها کنیم نمی گویند که یقین را به شک نقض کردید چون اجتهاد مقوم وجوب تقلید از زید است و بدون اجتهاد این همانی بین آنها عرفاً صدق نمی کند. اما نسبت به همین وجوب تقلید اگر عدالت زید از بین رفته باشد عرفاً نقض صدق می کند چون عدالت از مقومات موضوع وجوب تقلید نیست و از حالات او است لذا اگر وجوب تقلید از او را رها کنیم نقض یقین به شک کرده ایم. یا مثلاً مولا گفته است که زید را اکرام کن و هنگامی که مولا این قضیه را می گفت زید عادل بود. الان او عادل نیست شک دارم اکرام او واجب است یا نه؟ اینجا اگر وجوب اکرام را رها کنم عرفاً نقض یقین به شک کرده ام؛چون عدالت از مقومات اکرام نیست. اما اگر مولا بگوید از زید تقلید کن و آن هنگامی که این جمله را گفت او عالم بوده است بعد که زید علم را از دست داد آیا جواز تقلید از او باقی است یا نه؟ اینجا اگر وجوب تقلید مراعات نشود نقض یقین به شک نشده است؛ چون علم زید نسبت وجوب تقلید از مقومات است نه از حالات. و اگر هم شک کنیم که از مقومات است یا از حالات اینجا هم نمی توان استصحاب کرد چون صدق نقض ثابت نیست.

ص: ۱۴۳

حاصل الکلام:

مسأله احراز اتحاد قضیه مشکوکه با قضیه میقنه به نظر عرف پر واضح است، اگر اختلافی در میان فقهاء است در ناحیه صغری است که از حالات است یا از مقومات.

در این مسأله چیزی باقی نمانده است فقط از بحث قبل چند نکته باقی مانده است .

چند نکته:

نکته اول:

مرحوم آخوند نسبت به نظر عقل که گفتیم مقصود از آن اتحاد من جمیع الجهات است فرمودند که اگر ملاک نظر عقل باشد یختص الاستصحاب بالموضوعات و مرحوم شیخ نیز فرمود اگر ملاک عقل باشد یجری الاستصحاب فی الموضوعات باسرها، و فی الاحکام در صورتی که شک در رافع یا در غایت باشد مثل شک در بقاء خیار.

ما نسبت به فرمایش آخوند عرض کردیم که اینگونه نیست که اگر ملاک عقل باشد در همه موضوعات استصحاب جاری می شود؛ چون در خیلی از اوقات عقل در بقاء موضوع گیر می کند، آبی قبلاً کرّ بوده است و یک مقدار کمی از آن برداشتیم و شک کردیم که آیا کریت او باقی است یا نه؟ اینجا وحدت به نظر عقل ثابت نیست. پس اینکه ایشان و قبل از ایشان مرحوم شیخ انصاری گفته اند که در شبهات موضوعیه استصحاب از نظر حکم عقل هم جاری است درست نیست. در شبهات موضوعیه در موارد کان ناقصه و عوارض در موضوعات یک نحوه تغییری پیدا شده است و اگر نظر عقل ملاک باشد اتحاد قضیتین محرز نیست.

این اشکال نسبت به کلام مرحوم شیخ و آخوند در شبهات موضوعیه. اما اینکه مرحوم شیخ به عنوان اشکال بر ملاک بودن نظر عقل در استصحاب فرمود اگر ملاک عقل باشد استصحاب به احکام در موارد شک در رافع منحصر می شود، به نظر ما این حرف نمی تواند اشکال استصحاب بنا بر نظر خود شیخ باشد؛ چون ایشان استصحاب را فقط در موارد شک در رافع جاری می داند و معتقد است که استصحاب در موارد شک در مقتضی حجت نیست لذا ایشان باید بگوید که این مطلب مؤید نظر ما است که استصحاب منحصر به شک در رافع است. و اگر بگویید که مرحوم شیخ در صدد اشکال نبوده است و فقط می خواست خواص و ثمرات ملاک بودن نظر عقل را بیان کند که اگر ملاک نظر عقل باشد لازمه اش چی است؟ لازمه اش این است که شک در احکام را منحصر به شک در رافع کنیم.

لکن به نظر ما حق با آخوند است که می گوید یختص بالموضوعات یعنی در احکام جاری نیست؛ چون در احکام تارةً از جهت نسخ شک می کنیم که این قسم از محل بحث خارج است. و تارةً اخری شک ما از جهت نسخ نیست اینجا حتما باید یک چیزی مفقود شده باشد یا محتمل المانعی ایجاد شده باشد که در اینصورت اتحاد قضیتین به نظر عقل محقق نیست. فلذا باید استصحاب جاری نشود حتی در خیار؛ چون در آنِ اول و در قضیه متیقنه فوریت وجود داشت و در قضیه مشکوکه فوریت از بین رفته است لذا باید در آن هم استصحاب جاری نشود.

استصحاب/خاتمه /شرط اول ۹۴/۱۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/خاتمه /شرط اول

اثبات ملاک بودن نظرعرف در تشخیص اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه

بحث در این بود که در باب استصحاب که اتحاد قضیه مشکوکه با متیقنه لازم است آیا اتحاد به نظر عقل معتبر است یا به لسان دلیل و یا به نظر عرف؟

مرحوم آخوند و دیگران فرمودند که ملاک نظر عرف است؛ چون عمده دلیل بر اعتبار استصحاب اخبار و لا تنقض الیقین بالشک است و باید به نظر عرف نقض یقین به شک صدق کند. وجهش این است که خطاب لا تنقض به عرف القاء شده است فلذا نظر عرف در تعیین نقض یقین به شک معتبر است. اما لسان دلیل چون مربوط به دلیل اول است معیار نیست، دلیل استصحاب لا تنقض است فلذا نسبت به شرائط استصحاب هم باید خود دلیل لا تنقض را نگاه کنیم اگر می گوییم اتحاد شرط است باید خود دلیل را ببینیم که اتحاد شرط است یا نه و اگر می گوییم اتحاد به چه نظری شرط است در اینجا هم باید به دلیل خود استصحاب نگاه کنیم. این دلیل یک خطاب است که ملقاه الی العرف است لذا عرف هر چه را که مصداق نقض می بیند می گوید نقض نکن.

ص: ۱۴۵

تعبیری که مرحوم آخوند به کار برده است «مقتضای اطلاق» است، وی گفته است: مقتضای اطلاق لا تنقض این است که نظر عرف ملاک است. این اطلاقی که ایشان می گوید مرادش اطلاق لفظی نیست و از لفظ لاتنقض این معنا استفاده نمی شود. مراد ایشان از اطلاق، اطلاق مقامی است. توضیح اینکه:

دیروز یک مطلبی را بیان کردیم و آن مطلب حقی است و آن اینکه عرف چه بسا ممکن است در تعیین مصداق هم مرجع باشد ولی در مقام ظاهراً نیازی به آن حرف نداریم. همانطور که مرحوم آخوند فرموده است مقتضای اطلاق مقامی لا تنقض این است که نظر عرف ملاک است و این مطلب در موارد عدیده ای نظیر دارد ایشان در بحث صحیح و اعم هم این را فرموده است که بنا بر اینکه الفاظ به صحیح وضع شده باشند هر جا که شارع صحیح و فاسد را مشخص نکرده باشد و بیانی بر آن

نیاورده باشد مقتضای اطلاق این است که همانی که عرف صحیح می داند همان شرعا هم صحیح است. اگر عرف یک چیزی را صحیح می داند و بعد شارع معنایی برای صحت بیان نکرده است معلوم می شود که مقصود ایشان از صحت همان صحت عرفی است مثل اغسل فی المرکن مرتین که دیروز بیان کردیم.

در لاـ تنقض الیقین بالشک نقض یک عنوان انتزاعی است و مراد از آن نقض عملی است و به یک واقعیتی اشاره دارد. حال نقض عملی یقین چیست و به چه کیفیتی حاصل می شود؟ می بینیم شارع آن را در جایی بیان نکرده است. از اینکه در بیان کیفیت نقض عملی سکوت کرده است می فهمیم که کیفیت آن را القاء به عرف کرده است.

ص: ۱۴۶

هـذا تمام الكلام بنا بر اینکه دلیل ما بر اعتبار استصـحاب ، اخبار و لا تنقض الیقین بالشک باشد. اما اگر دلیل ما بر استصـحاب عقل باشد که می گفت اذان کان الشئ متیقن الحدوث سابقا و مشکوک البقاء لاحقاً فهو مظنون البقاء. یا دلیل ما بر استصحاب سیره عقلاء باشد در اینجا لقائل ان یقول که در اینجاها باید وحدت به نظر عقل باشد و قضـیتین من جمیع الجهات متحد باشند. امـا در دلیـل عقـل قضـیتین متحـد من جیمع الجهـات باشـند به این خـاطر که اگر اتحـاد قضـیتین من جمیـع الجهـات نباشـد و خصوصـیتی در بین مفقود شود ظن به بقـاء حاصل نمی شود، ظن به بقاء تنها در صورتی حاصل می شود که اتحاد دقی برقرار باشـد، اگر اتحاد دقی برقرار باشـد ظن به بقاء ایجاد می شود اما اگر اتحاد دقی برقرار نباشد ظن به بقاء ایجاد نمی شود. اما این سخن درست نیست چون ربما یک خصوصیتی مفقود شده است اما در عین ظن به بقاء ایجاد می شود مثلًا اگر یک استکان از آب کرّ برداشته شود اینجا بعید نیست که بگوییم ظن به بقاء حاصل است.

پس اگر دلیـل ما بر استصـحاب عقل باشـد اساسـش ظن به بقاء است و موارد ظن به بقاء از موارد اخبار اضـیق است، در خیلی جاهـا ممکن است ظن به بقـاء حاصـل نشـود و در بعض جاهـا هم ممکن است ظن به بقـاء حاصـل شـود. پس اینجـا نمی توان وحـدت را به نحو مطلق موکول به نظر عقـل یـا موکول به نظر عرف کرد بلکه امر بینـابین است هر جا که ظن به بقاء باشـد می تواند استصحاب جاری بشود و اگر ظن به بقاء نباشد استصحاب جاری نمی شود.

ص: ۱۴۷

اما اگر دلیل استصحاب سیره عقلاء باشد چون سیره عقلاء لفظ ندارد تا گفته شود که ملقاه به عرف شده است لذا در اینجا باید به قدر متیقن اخذ کرد، در جاهایی که تغیر جزئی است می توان گفت که سیره عقلاء بر بقاء احراز شده است اما در جاهایی که تغیر کلی است وجود سیره محرز نیست و نمی توان به حجیت استصحاب در آن جاها حکم کرد. لکن ما چون دلالت اخبار را بر استصحاب تمام کردیم و اخبار نیز لسان دارند و موضوع آن نقض یقین به شک است و نقض یقین به شک هم به عرف القاء شده است فلذا هر کجا عرفاً نقض یقین به شک صدق می کند استصحاب جاری است و الا جاری نیست.

مرحوم آخوند بعد از اینکه بیان کردند اتحاد به نظر عرف ملاک است می فرماید: هر جا که اتحاد عرفی محقق نباشد استصحاب جاری نیست هر چند که به نظر عقل اتحاد برقرار باشد. ایشان مثال این مطلب را به مباحث قبل احاله داده است و ظاهرش منظورش مثالی است که در استصحاب کلی مطرح کرده است که از نظر عقل حقیقت طلب استحبابی و طلب وجوبی یکسان است و استحباب اصل طلب است و وجوب طلب اکید است ولی عرفا ایندو متباین هستند و عند العرف اصل طلب با طلب اکید دو چیز مستقل هستند. لذا با اینکه این دو عقلاً متحد هستند ولی چون عرفاً مباین هستند استصحاب جاری نمی باشد.

ولی ما آن جا گفتیم که اصل طلب با طلب وجوبی هم اتحاد عقلی دارد و هم اتحاد عرفی. قبلا طلب وجوبی بوده است و الان آن حدّ طلب از بین رفته است، شک دارم اصل طلب باقی مانده است یا نه؟ بقاء اصل طلب را استصحاب می کنم. نمی دانم دعاء عند رؤیت هلال واجب است یا مستحب؟ دعا را به قصد اصل مطلوبیت می آورم. منتها خلطی که در کلام مرحوم آخوند اتفاق افتاده است این است که ایشان اصل طلب را همان استحباب گرفته است و گفته است که اصل طلب با طلب اکید عقلاً متحد هستند در حالی که اینگونه نیست و اصل طلب غیر از استحباب است، استحباب طلب مشروط به حد خاص است اما اصل طلب لا بشرط است. پس آنچه که با وجوب و حتی با استحباب اتحاد عقلی و عرفی دارد اصل طلب است، ولی طلب به حد استحباب با طلب به حد وجوب متضادین هستند، طلب استحبابی یک حد طلب است و طلب وجوبی حد آخری از طلب است. خلاصه اینکه ایشان بین اصل طلب و طلب استحبابی خلط کرده است و در طلب به حد استحبابی نه عقلا و نه عرفا اتحاد نیست و نسبت به اصل طلب هم عقلاً و هم عرفا اتحاد برقرار است.

ص: ۱۴۸

در نتیجه می توان چنین گفت: نسبت بین نظر عقل و نظر عرف عموم و خصوص مطلق است و هر گاه عقل حکم به اتحاد کند عرف نیز حکم به اتحاد می کند اما عکس آن صادق نیست و اینکه مرحوم آخوند فرموده است نسبت بین نظرین عام و خاص من وجه است درست نیست.

هذا تمام الکلام در امر اول که مربوط به اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه است.

استصحاب/خاتمه /شرط دوم ۹۴/۱۱/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/خاتمه /شرط دوم

شرط دوم: عدم جریان استصحاب با وجود امارات

بحث در امر دومی است که مرحوم آخوند به عنوان شرط جریان استصحاب مطرح کرده است، این امر در بیان وجه تقدیم امارات بر استصحاب است. همه معتقدند که امارات مخالف استصحاب بر استصحاب مقدم هستند و استصحاب در مورد امارات معتبر نیست. اما در امارات موافق بحث است که آیا بر استصحاب مقدم هستند یا نه؟ این بحث در ادامه خواهد آمد.

در اینکه اماره مخالف بر استصحاب مقدم هستند بحثی نیست، بحث در وجه تقدیم آن است که آیا وجه تقدیم امارات بر استصحاب ورود امارات بر استصحاب است یا حکومت آنهاست یا تخصیص ادله استصحاب به وسیله امارات است؟ وجه تقدیم از این سه حال خارج نیست. وقتی دلیلی بر دلیل دیگر مقدم می شود یا به خاطر ورود است یا به خاطر حکومت و یا به خاطر تخصیص است. البته مرحوم آخوند در بحث قاعده لا-حرج و همچنین در بحث تعادل و تراجیح وجه چهارمی را هم اضافه کرده است به نام توفیق عرفی، فرموده است: ممکن است دلیلی بر دلیل دیگر مقدم شود نه به خاطرحکومت و ورود و تخصیص، بلکه به خاطر توفیق عرفی. ایشان در بحث وجه تقدیم امارات بر جمیع اصول عملیه اعم از استصحاب و غیر استصحاب توفیق عرفی را هم مطرح کرده است اما در بحث ما نسبت به استصحاب فقط ورود را مطرح نموده و پذیرفته است.

ص: ۱۴۹

حالا اینکه این وجه چهارم درست است یا درست نیست بعداً خواهد آمد. ما فعلا با عنوان چهارم مرحوم آخوند کاری نداریم و صرفاً به بررسی نظر مشهور می پردازیم که معتقدند تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر خالی از سه چیز نیست ورود، حکومت، تخصیص.

تعریف اجمالی ورود، حکومت و تخصیص و تفاوت آنها با یکدیگر

تفاوت اجمالی این سه به این شرح است:

در ورود، دلیل وارد موضوع مورود را وجداناً از بین می برد لکن بمعونه التعبد من الشارع. الورود یرفع بمعونه التعبد موضوع

المورود وجداناً در مقابل تخصص که خروج تکوینی است و نیازمند تعبد نیست مثل خروج جهال از علماء در اکرم العلماء که تکوینی است و بلا۔ تعبد هم این مسأله محقق است اما در ورود ارتفاع و عدم شمول بمعونه التعبد است که خود دلیل وارد مصداق آن تعبد است. بهترین مثال ورود عبارت است از ادله حجیت امارات نسبت به اصول عقلیه و قبح عقاب بلا بیان. ادله امارات مانند صدّق العادل بر قبح عقاب بلا بیان وارد هستند؛ چون موضوعِ قبح عقاب بلابیان عدم البیان یا عدم وجود مصحّح عقوبت است، در جایی که مصححی بر عقوبت مولا موجود نباشد عقوبت وی قبیح است. حال وقتی که شارع اماره را بالقطع و الیقین حجت قرار داد بالوجدان مصحح عقوبت محقق می باشد لذا موضوع قبح عقاب بلابیان وجداناً و یقیناً منتفی می شود.

از اینجا روشن می شود که ورود از یک جهت در مقابل حکومت است و از جهت دیگر در مقابل تخصص است.

در حکومت هم آنچه که اتفاق می افتد غالباً رفع موضوع و گاهی اثبات موضوع است. ولی تفاوت آن با ورود در این است که رفع موضوع در حکومت ادعایی است نه وجدانی، در حکومت هم مؤنه تعبد وجود دارد لکن رفع موضوع در آن وجدانی نیست و ادعایی است. مثلاً فرموده است: کسی که بین سه و چهار شک کند بناء را بر چهار بگذارد، «من شکّ بین الثلاث و الاربع فلیبن علی الاربع»، در خطاب دیگر فرموده است: لا۔ شک لکثیر الشک. در اینجا موضوع خطاب محکوم شک است، فلیبن علی الاربع حکم آن است. دلیل حاکم می گوید تو شک نداری، و به این وسیله ما را به عدم شک تعبد می کند.

همانطور که ملاحظه می شود ورود دو رکن دارد : مؤنه تعبد و رفع وجدانی. ورود با رکن اول از تخصص جدا می شود و با رکن دوم از حکومت جدا می شود. البته حکومت اقسام دیگری هم دارد که در بحث تعادل خواهد آمد.

فرق بین حکومت تضییقی و تخصیص در این است که تخصیص، اخراج بعضی از افراد موضوع ازحکم موضوع است بلا تصرف فی الموضوع. مثلاً فرموده است اکرم العلماء و بعد فرموده است فساق از علماء را اکرام نکن. در اینجا مولا در چیزی تصرف نکرده است، فقط بعض علماء را از تحت حکم دیگری خارج کرده است. اما در حکومت با اینکه نتیجه اش تخصیص و خروج حکمی است اما لسان آن با تخصیص فرق می کند در حکومت لسانش تصرف در موضوع دلیل محکوم است. (۱)

ص: ۱۵۱

۱- (۱) التخصیص هو رفع الحکم عن الموضوع بلا تصرف فی الموضوع کقوله (علیه السلام): «نهی النبی (صلّی اللّه علیه و آله) عن بیع الغرر» فانّه تخصیص لقوله تعالی: «وَ أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ» لکونه رافعاً للحلیه بلا تصرف فی الموضوع بأن یقال: البیع الغرری لیس بیعاً مثلًا، و کذا سائر أمثله التخصیص.و یقابله التخصص مقابله تامه، إذ هو عباره عن الخروج الموضوعی التکوینی الوجدانی بلا إعمال دلیل شرعی، کما إذا أمر المولی بوجوب إکرام العلماء، فالجاهل خارج عنه خروجاً موضوعیاً تکوینیاً بالوجدان بلا احتیاج إلی دلیل شرعی. و ما بین التخصیص و التخصص أمران متوسطان: و هما الورود و الحکومه.أمّا الورود فهو عباره عن انتفاء الموضوع بالوجدان لنفس التعبد لا لثبوت المتعبد به، و إن کان ثبوته لا ینفک عن التعبد إلّا أن ثبوته إنّما هو بالتعبد، و أمّا نفس التعبد فهو ثابت بالوجدان لا بالتعبد، و إلّا یلزم التسلسل، و ذلک کالأمارات بالنسبه إلی الاصول العقلیه: کالبراءه العقلیه و الاحتیاط العقلی و التخییر العقلی، فانّ موضوع البراءه العقلیه عدم البیان، و بالتعبد یثبت البیان و ینتفی موضوع حکم العقل بالبراءه بالوجدان. و موضوع الاحتیاط العقلی احتمال العقاب، و بالتعبد الشرعی و قیام الحجه الشرعیه یرتفع احتمال العقاب، فلا یبقی موضوع للاحتیاط العقلی. و موضوع التخییر العقلی عدم الرجحان مع کون المورد مما لا بدّ فیه من أحد الأمرین، کما إذا علم بتحقق الحلف مع الشک فی کونه متعلقاً بفعل الوطء أو ترکه، فانّه لا بدّ من الفعل أو الترک، لاستحاله ارتفاع النقیضین کاجتماعهما، و مع قیام الأماره علی أحدهما یحصل الرجحان و ینتفی موضوع حکم العقل بالتخییر وجداناً.و أمّا الحکومه فهی عباره عن انتفاء الموضوع لثبوت المتعبد به بالتعبد الشرعی، و ذلک کالأمارات بالنسبه إلی الاصول الشرعیه التی منها الاستصحاب، فانّه بعد ثبوت ارتفاع المتیقن السابق بالتعبد الشرعی لا یبقی موضوع للاستصحاب، إذ موضوعه الشک و قد ارتفع تعبداً، و إن کان باقیاً وجداناً لعدم کون الأماره مفیدهً للعلم علی الفرض. و کذا سائر الاصول الشرعیه فانّه بعد کون الأماره علماً تعبدیاً لما فی تعبیر الأئمه (علیهم السلام) عمّن قامت عنده الأماره بالعارف و الفقیه و العالم لا یبقی موضوع لأصل من الاصول الشرعیه تعبداً. مصباح الاصول ج۲ص:۲۹۸.

وجه تقدیم امارات بر استصحاب

حالا باید بحث کنیم که آیا نسبت ادله امارات با ادله استصحاب نسبت وارد بر مورد است کما علیه الاخوند یا نسبت حاکم بر محکوم است کما علیه النائینی یا نسبت مخصِّص به مخصَّص است کما علیه بعض. وقتی این سه را بیان کردیم وجه تقدیم امارات بر استصحاب روشن می شود.

دیدگاه مرحوم آخوند

ایشان فرموده است که ادله امارات بر اخبار استصحاب وارد هستند. ایشان ورود را به معنایی که گفتیم در مقام تطبیق کرده است. فرموده است: موضوع اخبار استصحاب مجرد شک نیست تا گفته شود که امارات شک را از بین نمی برد، موضوع اخبار استصحاب مثل موضوع برائت شرعیه نیست که در آن شک اخذ شده است، در موضوع اخبار استصحاب چیز اضافه ای اخذ شده است، فرموده است: موضوع اخبار الاستصحاب نقض الیقین بالشک است. لا تنقض حکم آن است و تعلق گرفته است به نقض الیقین بالشک. بنابراین قوام استصحاب بر نقض الیقین بالشک است، لذا در جایی که اماره ای بر خلاف متیقن سابق وجود داشته باشد مثلاً بینه بگوید آبی که قبلاً نجس بود الان پاک شده است در اینصورت دلیل حجیت بینه بر دلیل استصحاب ورود پیدا می کند؛ چون دلیل استصحاب می گوید یقینت را به شک نقض نکن، دلیل اماره می گوید این نقض، نقض یقین به اماره است نه نقض یقین به شک. این نقض، نقض یقین به یقین است. وجه اینکه عمل به اماره نقض یقین به یقین است این است که حجیت اماره یقینی است، دلیل حجیت بینه می گوید: به بینه عمل کن، پس می گوید این نقض، نقض یقین به بینه است وقتی نقض یقین به بینه شد نقض یقین به شک وجداناً مرتفع می شود. وقتی شارع فرمود اماره حجت است و شما یقین داشتی اماره حجت است بالوجدان اینجا نقض یقین به یقین می شود، نقض یقین به بینه می شود و بالوجدان نقض یقین به شک از بین می رود.(۱)

۱- (۲) . و التحقیق أنه للورود فإن رفع الید عن الیقین السابق بسبب أماره معتبره علی خلافه لیس من نقض الیقین بالشک بل بالیقین . کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۲۹.

اشکال مرحوم آقای خویی

در مصباح الاصول به این فرمایش اشکال شده است که: این فرمایش مبتنی است بر اینکه ما باء را لا تنقض الیقین بالشک باء سببیت معنا کنیم و بگوییم: لا تنقض الیقین بالشک می گوید یقینت را به سبب شک نقض نکن، و چون در اینجا وجداناً نقض یقین به سبب شک نیست به سبب بینه است یا به سبب قطع به حجیت بینه است لذا دلیل بینه بر دلیل استصحاب وارد می باشد. لکن باء در لا تنقض الیقین بالشک نمی تواند باء سببیت باشد، اگر باء بالشک سببیت باشد تالی فاسد دارد و آن تالی فاسد این است که لازمه سببیت باء این است که اگر در یک جایی ما یقین را نقض کردیم و فرضاً بینه هم در کار نیست اما نقض یقین به سبب شک نبود و به خاطر چیز دیگری بود باید آنجا بگویید که نقض حرمت ندارد در حالی که گفتنی نیست. مثلاً قبلاًـ یقین داشتیم که غروب نشده است و الان شک داریم که غروب شده است یا نه؟ استصحاب می گوید لا تنقض الیقین بالشک یعنی یقین را به سبب شک نقض نکن و وجوب صوم را ادامه بده. لازمه فرمایش آخوند این است که اگر برادر مؤمنی ما را دعوت به طعام کند و به خاطر دعوت او وجوب صوم را ادامه ندهیم اینجا باید نقض حرام نباشد چون درست است که یقین به عدم غروب را نقض کرده است اما نقضش به سبب شک نبوده است و به خاطر اجابت مؤمن بوده است.

پس ایشان میفرماید که اگر باء به معنای سببیت باشد حرف مرحوم آخوند درست است و نسبت دلیل اماره بر دلیل استصحاب وارد و مورود است لکن باء به معنای سببیت نیست. باء به معنای مصاحبت است یعنی با وجود شک یقینت را نقض نکن.(۱)

۱- (۳) . أنّ المحرّم هو نقض الیقین استناداً إلی الشک علی ما هو ظاهر قوله (علیه السلام): «لا تنقض الیقین بالشک» و مع قیام الأماره لا یکون النقض مستنداً إلی الشک، بل إلی الأماره، فیخرج عن حرمه النقض خروجاً موضوعیاً، و هو معنی الورود.و فیه أوّلًا: أنّ دلیل الاستصحاب لا یساعد علی هذا المعنی، إذ لیس المراد من قوله (علیه السلام): «لا تنقض الیقین بالشک» حرمه نقض الیقین من جهه الشک و استناداً إلیه، بحیث لو کان رفع الید عن الحاله السابقه بداعٍ آخر، کاجابه دعوه مؤمن مثلًا لم یحرم النقض، بل المراد حرمه نقض الیقین عند الشک بأیّ داعٍ کان.و ثانیاً: أنّ المراد من الشّک خلاف الیقین، کما ذکرناه سابقاً و اختاره صاحب الکفایه (قدس سره) أیضاً، فیکون مفاد الروایه عدم جواز النقض بغیر الیقین و وجوب النقض بالیقین، و النتیجه حصر الناقض فی الیقین، فیکون مورد قیام الأماره مشمولًا لحرمه النقض لعدم کونها مفیدهً للیقین علی الفرض. مصباح الاصول ج۲، ص:۲۹۵.

پاسخ استاد:

لکن به نظر ما صحت کلام مرحوم آخوند توقف ندارد که باء به معنای سببیت باشد تا این نقض وارد بشود. معنای لا تنقض الیقین بالشک این است که شک را ناقض یقین قرار نده، بلکه یقین آخر را ناقض قرار بده، در بعض روایات هم وارد شده است که لاـ یخلط احدهما بالاخر. بنابراین معنای لا تنقض این نیست که یقین را به سبب شک نقض نکن، بلکه معنایش این است که شک را ناقض یقین قرار نده به این صورت که آثار شک را بار نکن که اگر آثار شک را بار کنی و آثار متیقن را بار نکنی یقین را نقض کرده ای.

بنابراین اینکه مرحوم آخوند فرموده است موضوع لا تنقض الیقین بالشک نقض الیقین بالشک است و این موضوع با قیام اماره مخالف مرتفع می گردد. می شود کلام ایشان را اینگونه بیان کرد که اگر مکلف در جایی که اماره قائم بشود و یقین دارد آن اماره حجت است اگر به اماره عمل بکند عمل او مصداق شک را ناقض یقین قرار دادن نیست، مصداق بینه را ناقض یقین قرار دادن است، مصداق یقین را ناقض یقین قرار دادن است. فلذا مرحوم آخوند به باء سببیت کار ندارد ایشان میگوید موضوع نقض الیقین بالشک نیست و کسی که به اماره عمل می کند مصداق نقض الیقین بالشک نیست.

مناقشه استاد در دیدگاه مرحوم آخوند

بله، الحق و الانصاف ادعای مرحوم آخوند قابل مناقشه است. درست است که در اینجا مردم می گویند یقینش را به بینه نقض کرده است اما اینکه ایشان ادعا کرده است این از باب نقض یقین به شک نیست از باب نقض یقین به یقین است درست نمی باشد و بالوجدان در موارد امارات شک مرتفع نمی شود.

ص: ۱۵۴

این اشکال در مصباح الاصول هم مطرح شده است.

حاصل الکلام:

مرحوم آخوند فرمود که موضوع در باب استصحاب شک نیست تا بگویید اماره شک را وجداناً از بین نمی برد تا ورود نباشد موضوع استصحاب نقض الیقین بالشک است و اگر به بینه عمل شود نقض الیقین بالبینه است نقض الیقین بالیقین بالحجه است لـذا نقض یقین به شک مرتفع است وجداناً. ما در همین نتیجه گیری اشکال داریم که نتیجه این حرفها نقض یقین به یقین نیست و وجداناً نقض یقین به شک مرتفع نشده است. الورود یتوقف علی ارتفاع الموضوع وجداناً و ارتفاع وجدانی نقض یقین به شک در اینجا محقق نیست.

استصحاب/خاتمه /شرط دوم ۹۴/۱۱/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/خاتمه /شرط دوم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرمایش مرحوم آخوند بود که فرمود: ادله حجیت امارات بر اخبار استصحاب وارد هستند؛ چون موضوع اخبار استصحاب مجرد شک نیست تا گفته شود که ادله حجیت امارات شک را وجداناً از بین نمی برد، بلکه موضوع اخبار استصحاب نقض یقین به شک است و بعد از قیام دلیل بر حجیت اماره عمل به آن اماره وجداناً نقض یقین به شک نیست و نقض یقین بالاماره است.

به این تقریب اشکالاتی شده بود که بحث کردیم و تمام شد.

ادامه بیان دیدگاه مرحوم آخوند

کلمه ای که در تقریب کلام مرحوم آخوند باقی مانده است اشکالی است که ایشان خودش مطرح کرده و جواب داده است.

ایشان به عنوان اشکال فرموده است: اینکه گفته می شود ادله حجیت امارات عمل بر خلاف حالت سابقه را عمل به اماره می کند و نقض را به نقض به یقین مبدل می کند در جایی است که ابتداء ادله امارات حساب شود تا آنها بر اخبار استصحاب مقدم شود، در حالی که لقائل ان یقول که چرا مسأله را بر عکس نمی کنید و نمی گویید که اخبار استصحاب می گوید که یقین را به شک نقض نکن و این مطلب با ادله امارات که می گویند یقین را با اماره-که مصداق شک است- نقض کن مصادم می شود، شما چرا ادله امارات را مقدم می دارید؟ بلکه بگویید عمل به اماره مصداق نقض یقین به شک است در حالی که ادله استصحاب می گوید که این نقض جایز نیست.

اصـل این اشـکال در کلمـات مرحوم شـیخ انصـاری بیـان شـده است. ایشـان معتقـد است که نسـبت بین امـارات و استصـحاب حکومت است، وی در ضـمن این بحث فرموده است که نمی توان گفت نسـبت بین امارات و استصـحاب تخصص است، مراد ایشان از تخصـص ورود است حالا چرا ورود مجال ندارد؟ چون همانطور که ادله اماره می گوید یقین را به اماره نقض کن به همـان ترتیب ادله استصـحاب می گویـد یقین را به شـک نقض نکن، ادله امارات می گویـد یقینت را به اماره نقض کن اخبار استصـحاب می گویـد یقین را به شک نقض نکن. ادله استصـحاب عمل به اماره را نفی می کند و عمل به اماره استصـحاب را نفی می کنـد لـذا ورود یکی بر دیگری وجهی نـدارد و هر کدام دیگری را نفی می کند. در وارد و مورود باید یکی ساکت و دیگری آن را نفی می کند اما اینجا هر دو همدیگر را نفی می کنند لذا رابطه آنها نمی تواند مصداق ورود باشد.

مرحوم آخونـد همین فرمایش شـیخ را در قالب سؤال و اشـکال آورده است. بعـد جواب داده است که بین اخبار استصـحاب و امارات فرق است و ادله امارات می تواند شامل مانحن فیه بشود ولی اخبار استصحاب نمی تواند شامل مانحن فیه بشود لذا باید به ادله امـارات اخـذ کرد و نقض یقین به شـک را منتفی دانست. در واقـع مرحـوم آخونـد معتقـد است که ادله امـارات مرجح دارنـد و مورد بحث را می گیرنـد و همین که شامل شدنـد ادله استصـحاب را موضوعاً از بین می برند و آنها دیگر نمی توانند تطبیق شونـد. اما اینکه ادله امارات مانع ندارنـد به این خاطر است که اطلاقشان قابل اخذ است و اطلاقشان موارد خلاف حالت سابقه را هم می گیرد. یعنی شـمول ادله امارات نسبت به جایی که حالت سابقه بر خلاف اماره باشـد هیـچ محذوری ندارد اما در اخبـار استصـحاب اینگونه نیست، شـمول اخبار استصـحاب نسبت به محل کلام مانع دارد؛ چون اخبار استصـحاب مثل ادله امـارات موضوعشـان شـک نیسـت تـا گفتـه شـود که من شـک دارم و اخبـار استصـحاب شامـل آن می شـود، موضـوع اخبـار استصـحاب نقض الیقین بالشـک است، اخبـار استصـحاب وقتی مـانحن فیه را شامل می شود که مصـداق نقض الیقین بالشـک باشـد، حالا کی مصـداق نقض الیقین بالشک است؟ زمانی که ادله امارات شامل آن نشود و الّا اگر ادله امارات شامل آن شود مصـداق نقض الیقین بـالبینه می شود و از نقض الیقین بالشک خارج می شود. اگر امارات بخواهـد اینجا را نگیرد بایـد بگوییم که ادله امارات تخصـیص خورده است، حالا این تخصـیص یا باید بگوییم بلا مخصّـِص است که گفتنی نیست یا اینکه بگوییم مخصّـِص آنها ادله استصـحاب است، در حالی که ادله استصـحاب نمی تواند امارات را تخصیص بزند چون دور لازم می آید؛ بیان دور به این شکل است:

شمول اخبار استصحاب نسبت به موارد حالت سابقه و تخصیص زدن ادله امارات متوقف است بر اینکه موضوع استصحاب که نقض الیقین بالشک است محقق باشد؛ چون بدیهی است که اگر نقض الیقین بالشک که موضوع استصحاب است صدق نکند اخبار استصحاب شامل آن نمی شود و نمی تواند ادله امارات را تخصیص بزند، از سوی دیگر صدق نقض الیقین بالشک متوقف بر این است که ادله امارات آن را نگیرد چون اگر ادله امارات آن را بگیرد نقض الیقین بالشک از بین می رود و تبدیل می شود به نقض الیقین بالیقین و بالبینه، بنابراین تخصیص خوردن ادله امارات به وسیله استصحاب متوقف است بر اینکه استصحاب معتبر باشد در حالی که اعتبار استصحاب متوقف است بر تخصیص خوردن ادله امارات و هذا هو الدور.(۱)

ص: ۱۵۷

۱- (۱) المقام الثانی أنه لا شبهه فی عدم جریان الاستصحاب مع الأماره المعتبره فی مورد و إنما الکلام فی أنه للورود أو الحکومه أو التوفیق بین دلیل اعتبارها و خطابه.و التحقیق أنه للورود فإن رفع الید عن الیقین السابق بسبب أماره معتبره علی خلافه لیس من نقض الیقین بالشک بل بالیقین و عدم رفع الید عنه مع الأماره علی وفقه لیس لأجل أن لا یلزم نقضه به بل من جهه لزوم العمل بالحجه.لا یقال نعم هذا لو أخذ بدلیل الأماره فی مورده و لکنه لم لا یؤخذ بدلیله و یلزم الأخذ بدلیلها.فإنه یقال ذلک إنما هو لأجل أنه لا محذور فی الأخذ بدلیلها بخلاف الأخذ بدلیله فإنه یستلزم تخصیص دلیلها بلا مخصص إلا علی وجه دائر إذ التخصیص به یتوقف علی اعتباره معها و اعتباره کذلک یتوقف علی التخصیص به إذ لولاه لا مورد له معها کما عرفت آنفا. کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۴۲۹.

این تقریب اول مرحوم آخوند بر ورود است که البته دیروز گفتیم این تقریب درست نیست.

تقریب دوم ورود:

درست است که در لاتنقض الیقین بالشک شک اخذ شده است ولی شک خصوصیت ندارد و مراد از آن لاحجت است؛ چون نفس تردید و عدم احراز و شک دخالتی در حکم ندارند بلکه چون آنها از مصادیق لا حجت هستند در روایت ذکر شده است، همانطور که یقین هم خصوصیت ندارد و مقصود از آن حجت است و اخذ یقین به جای حجت به این جهت است که یقین مهمترین مصداق حجت است. با این بیان مفاد اخبار استصحاب اینگونه می شود که حجت را بلا حجت نقض نکن. از سوی دیگر ادله امارات قطعاً حجت هستند، وقتی اماره حجت شد بالوجدان لا حجت مرتفع می شود. شما اگر به بینه مخالف حالت سابقه عمل کنید عمل شما بالوجدان مصداق حجت است و بالوجدان مصداق نقض یقین به لاحجت نیست.

از آنجا که ممکن است کسی بگوید این ادعا خلاف ظاهر است لذا در منتقی الاصول این نظریه را به دو مؤید تأیید کرده است:

مؤید اول:

استصحاب امر عقلائی است، لذا می بینیم که در اخبار استصحاب به این امر ارتکازی تعلیل شده است که لان الیقین لا تنقض بالشک. یا با کلمه لا ینبغی بیانگر ارتکازی بودن این مسأله است گفته شده است که لا ینبغی ان تنقض الیقین بالشک. از طرف دیگر با مراجعه به سیره و ارتکاز عقلاء پی می بریم که آنچه که در ارتکاز عقلاء وجود دارد وسیع است و منحصر در شک و یقین نیست، برای عقلاء مهم حجت است و آنها از حجت به وسیله لا حجت دست بر نمی دارند. اینکه عقلاء به شک عمل نمی کنند از این باب است که شک مصداق عدم حجت است.(۱)

ص: ۱۵۸

۱- (۲) . انه قد ذکر ان التعلیل المذکور لإجراء الاستصحاب تعلیل ارتکازی عقلائی، لا تعلیل تعبدی مفاده تشریع کبری کلیه، کتعلیل حرمه الخمر بأنه مسکر، فان العرف بحسب ارتکازیاته لا یری ان هناک مناسبه بین الحرمه و الإسکار بحیث یکون الإسکار علّه للتحریم، فیرجع العلیل المذکور إلی جعل کبری کلیه و هی حرمه المسکر و تطبیقها علی المورد. اما التعلیل الارتکازی، فهو ما کان واردا علی حسب مرتکزات العرف بحیث یری مناسبه بین التعلیل و المعلل. و قد عرفت ان من موارده التعلیل المذکور فی بعض اخبار الاستصحاب من: «ان الیقین لا ینقض بالشک»، فان العرف بحسب ارتکازاته یری مناسبه بین التعلیل و الحکم المعلل به، بلحاظ ان الیقین امر مبرم محکم فلا ینقض بما لیس کذلک کالشک.و بعد ان کان التعلیل ارتکازیا عرفیا فالعرف انما یری عدم جواز نقض الیقین بالشک لا لأجل خصوصیه الشک و صفتیه. بل لأنه لیس بحجه معتبره و طریق مبنی علیه. و ذکره بالخصوص لأجل انه أظهر مصادیق عدم الحجه، فالیقین لا ینقض عرفا مع عدم الحجه و هو ما لیس بمستحکم لا مع خصوص الشک. منتقی الأصول، ج ۶، ص: ۴۱۸.

پاسخ استاد:

جواب این مؤید واضح است، سلمنا که استصحاب امر ارتکازی است و سلمنا که امر ارتکازی عام است اما اینها دلیل نمی شود که مراد از لا ـ تنقض الیقین بالشک که در روایت وارد شده است و ظهور در یقین و شک دارد عام باشد، ربما شارع مقدس فقط حصه ای از سیره را امضا می کند، ما دلیل و برهانی نداریم که شارع باید همه من عقدت علیه السیره را باطلاقه امضا کند، درست است که در همه جا سیره بر تقدیم حجت بر لاحجت است ولی ظاهر این خطاب امضاء یک حصه از سیره عقلاء است و آن عدم نقض یقین به شک است. اینکه عمل عقلاء عام است دلیل نمی شود که «فشَکَّ» هم عام است، اگر خطابی فی حدّ نفسه در یک معنایی ظهور داشت باید به آن ظهور عمل کنیم مگر اینکه بر خلاف آن قرائن حافه ارتکازیه وجود داشته باشد به نحوی که سبب تشکیل ظهور جدید بشود. بعضی از قرائن ارتکازیه چنان واضح هستند که عرف از دلیل معنای مطابق ارتکاز را می فهمد اما بعضی از ارتکازات اینقدر واضح نیست و ظهور را عوض نمی کند. مانحن فیه نیز از این قسم است و ارتکاز عقلاء بر تقدیم حجت بر لا ـ حجت باعث نمی شود که ظهور لا ـ تنقض را عوض کند و آن را به معنای نقض حجت به لاحجت قرار بدهد. ما بالوجدان وقتی لا تنقض الیقین بالشک را می شنویم از شک لا حجت را نمی فهمیم

مؤید دوم:

لا تنقض الیقین بالشک دو تا ظهور دارد که این دو ظهور قابل اجتماع نیستند و باید از یکی از آنها رفع ید کنیم. یکی اینکه لا تنقض الیقین بالشک ظهور دارد که باء در آن سببیت است، ظهور دوم ظهور شک است که به معنای تردید می باشد. تحفظ بر هر دو ظهور ممکن نیست، نمی توانیم معتقد شویم که هم شک به معنای شک است و هم اینکه باء به معنای سببیت است؛ چون لازمه اش این است که اگر یقین سابق نه به خاطر شک بلکه به خاطر اجابت مؤمن نقض شود باید اشکال نداشته باشد زیرا بر اساس اخذ به هر دو ظهور معنای روایت اینگونه می شود که یقین را به سبب شک نقض نکن و در جایی که ما یقین را به خاطر اجابت درخواست کسی نقض کردیم یقین را به سبب شک نقض ننموده ایم. و چون این لازمه قابل التزام نیست لذا باید از یکی از ظهورها دست برداشت و گفت که یا مقصود از شک عدم حجت است که در اینصورت این نقض وارد نمی شود چون بالاخره یقین به وسیله لاحجت نقض شده است. یا اینکه بگوییم باء به معنای سببیت نیست یعنی لا تنقض یعنی یقین را در مورد شک نقض نکن. اگر باء را از سببیت انداختیم مطلب درست می شود و نقض وارد نمی شود؛ زیرا معنای روایت اینگونه می شود که در جاهایی که تحیر داری یقینت را نقض نکن و در جایی که یقین به خاطر اجابت مؤمن نقض می شود بالوجدان تحیر وجود دارد. خلاصه اینکه باید به یکی از این دو تصرف ملتزم شد، حال باید به کدام تصرف ملتزم شویم؟ گفته است که ارتکاب خلاف ظاهر نسبت به شک اسهل است، اینکه شک به معنای لا حجت باشد خیلی دور نیست خصوصاً که آن ارتکاز قبل هم وجود دارد. بخلاف اینکه بگوییم باء به معنای سببیت نیست چون ظهور باء در سببیت خیلی قوی است و تصرف در آن خیلی خلاف ظاهر است و طبع آن را قبول نمی کند. در نتیجه باید شک را به معنای لاحجت حمل می کنیم تا ظهور باء در سببیت محفوظ باشد. وقتی شک لاـحجت معنا شد ادله امارات که حجت هستند بر ادله استصحاب وارد می باشند.(۱)

۱- (۳) الوجه الثانی: ان فی قضیه: «لا تنقض الیقین بالشک» ظهورین: أحدهما:ظهور الباء فی السببیه، یعنی: استناد النقض إلی الشک. و الآخر: ظهور الشک فی الصفه الوجدانیه.و لا یمکن الالتزام بکلا الظهورین، لعدم الاطراد فی بعض الموارد، کما لو استند النقض فی مورد الشک إلی غیر الشک مما لا یکون صالحا للاستناد إلیه شرعا کالتماس مؤمن مثلا، فانه مع الالتزام بکلا الظهورین یلزم ان لا یکون هذا المورد من موارد النهی و لا یکون العمل علی خلاف الحاله السابقه استنادا إلی غیر الشک محرما، و لا یلتزم به أحد أصلا، فلا بد من التصرف فی أحد الظهورین:اما فی ظهور الباء یحملها لا علی السببیه، بل علی ان المراد عدم جواز نقض الیقین فی مورد الشک و ان لم یکن مستندا إلیه.و اما فی ظهور الشک بحمله علی مطلق غیر الحجه و الطریق المعتبر، فالمنهی عنه هو النقض المستند إلی غیر الحجه.إذ علی کلا التقدیرین یکون المورد المذکور و ما شابهه مشمولا للنهی.و بملاحظه ما تقدم من کون المراد بالشک لیس خصوص تساوی الطرفین احتمالا، بل الأعم منه و من الظن و الوهم. یتعین التصرف فی الظهور الثانی دون الأول، لأن ذکر الشک بالخصوص مع إراده الأعم منه و من عدم العلم لا وجه له. إلّا أن یراد به کونه أظهر مصادیق عدم الحجه، لأنه الجهه الممیزه له.و إلّا فلا وجه لتخصصه بالذکر فان الحکم إذا کان موضوعه العام لا معنی لبیانه بالحکم علی فرد خاص منه إلّا إذا کانت لذلک الفرد خصوصیه تدعو لتخصیصه بالذکر، و لا خصوصیه للشک من بین سائر الافراد الا کونه أظهر افراد التردد و عدم الحجه. فلا وجه للتصرف فی الظهور الأول، بل یکتفی فی التصرف فی الظهور الثانی. مضافا إلی ان حمل الباء علی الظرفیه و کونها بمعنی: «فی» فی المقام یستلزم تقدیر محذوف تتعلق به الباء، إذ لا معنی لتعلق الظرفیه بالشک، فلا بد من تقدیر مضاف کما لا یخفی. منتقی ج۶، ص:۴۱۸.

پاسخ استاد:

لکن در ذهن ما این تأیید درست نیست. اینکه بگوییم ظهور باء در سببیت به نحوی است که نمی شود از آن گذشت درست نیست. ما می گوییم باء اصلاً ظهور در سببیت ندارد؛ چون نقض از امور ذات تعلق است و دو طرف می خواهد منقوض و ناقض. اینکه باء را آورده است نه به خاطر بیان سببیت است بلکه برای بیان ناقض است که یک طرف نقض می باشد. نقض نکن یقینت را به شک یعنی شک را ناقض یقین قرار نده. در واقع روایت می گوید در جایی که یک طرف مسأله یقین است و طرف دیگر شک است باید سمت شک بر سمت یقین مقدم نشود و شک نباید ناقض یقین شود حالا ناقضیت آن بالشک باشد یا به وسیله اجابت مؤمن یا به خاطر چیز دیگری در هر حال باید ناقض یقین شک نباشد.

استصحاب/خاتمه /شرط دوم ۹۴/۱۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/خاتمه /شرط دوم

تقریب دوم ورود و اشکال آن:

بیان تقریب دوم برای ورود تمام شد. این تقریب از مرحوم محقق اصفهانی بود. ایشان یقین را به « حجت» و «شک» را به لا حجت حمل کرده بود. کلمه ای که اضافه می کنیم این است که همانطور که دیروز عرض کردیم این معنا خلاف ظاهر است چرا که ظاهر یقین همان یقین است و جهت به کار رفتن یقین استحکام آن است. و مراد از شک هم هر چند اعم از ظن و وهم است ولی به هر حال حملش بر لا-حجت خلاف ظاهر است. اضف الی ذلک که در باب استصحاب که یک رکن ما یقین است، یقین بما هو حجت جزء موضوع نبوده و دخیل در حکم نیست لذا است که فرموده اند در باب استصحاب لازم نیست مستصحب در ظرف یقین اثر شرعی داشته باشد، اینکه فرموده اند در باب استصحاب لازم نیست مستصحب در ظرف یقین اثر شرعی داشته باشد یا خودش اثر شرعی باشد مؤید این جهت است که در باب استصحاب یقین بما هو حجه دخالت ندارد، بما هو مبرم دخالت دارد در نتیجه شک هم بما هو تحیر دخالت خواهد داشت. البته ما فرمایش مرحوم محقق اصفهانی را در رفع ما لا یعلمون بعید ندانستیم و گفتیم رفع ما لا یعلمون یعنی رفع در جایی که حجتی فی البین نباشد. لکن فرمایش ایشان در باب استصحاب قابل قبول نیست و حمل لا تنقض الیقین بالشک بر حجت و لا حجت خلاف ظاهر است.

ص: ۱۶۰

تقریب سوم ورود:

تقریب سومی که در مقام است این است که: مراد از یقین در لا تنقض الیقین بالشک مُحرِز است و مراد از شک که مقابل آن است لا محرز است. چون واضح است که یقین که در این خطاب اخذ شده است بما هو صفه اخذ نشده است، بما هو طریق اخذ شده است. اصلاً ظاهر یقین در خطابات بما هو طریق و بما هو مرآه است چون شأن یقین مرآت و طریق است. حالا که

یقین طریق شد پس یقین خصوصیت ندارد و تمام الموضوع احراز است. در نتیجه معنای لا تنقض اینگونه می شود محرز را با غیر محرز نقض نکن. با این توضیح رابطه امارات و استصحاب ورود می شود چون امارات بعد از حجیتشان محرز هستند. و به خاطر این جهت است که در بحثهای سابق در یکی از تنبیهات مطرح شد که لا فرق که حالت سابقه به وسیله اماره به دست آمده باشد یا به وسیله قطع و یقین. لذا مقصود از یقین، محرز و مقصود از شک، عدم محرز است. و با وجود محرز موضوع استصحاب از بین می رود و تبدیل می شود به انقضه بیقین آخر.

مناقشه استاد:

لکن این تقریب هم درست نیست. این تقریب دو مشکل دارد: اولاً ـ مثل تقریب گذشته خلاف ظاهر است، درست است که یقین بما هو طریق اخذ شده است لکن مقصود از آن بما هو طریق تام است. در ابحاث گذشته بیان شد که وجه اینکه لاتنقض الیقین بالشک گفته شده و «یقین» اخذ شده است به خاطر ابرام و استحکام آن است و این استحکام به جهت یقینی بودن آن است که در مقابل شک که جهت تحیر در آن ملحوظ است به کار رفته است. وجه به کار رفتن شک این نیست که کاشفیت ندارد، بلکه به این جهت است که تحیر است. لذا حمل یقین به احراز و حمل شک به عدم احراز خلاف ظاهر است. ما که گفتیم در مستصحب فرقی نیست بین اینکه بالیقین باشد یا بالاماره به برکت ادله حجیت امارات بود. اگر ما بودیم و لا تنقض الیقین بالشک می گفتیم که امارات را نمی گیرد و باید مستصحب از راه یقین به دست آمده باشد اما چون ادله اعتبار اماره را علم قرار داده اند لذا می توان مستصحب را از آن راه به دست آورد.

ص: ۱۶۱

ثانیاً.همانطور که در جلسات گذشته بیان کردیم حقیقت ورود این است که به معونه التعبد موضوع وجداناً از بین برود. اما در اینجا این تعریف صادق نیست، صدّق العادل باعث نمی شود که «شک» که لا محرز است تبدیل به محرز شود. سلمنا که شک به معنای لا محرز است ولی «شک» لا محرز وجدانی است و بدیهی است که شک وجدانی به وسیله امارات از بین نمی رود. شک تبدیل به محرز نمی شود مگر طبق بیان مرحوم آقای شاهرودی که می فرمایند: درست است که امارات مفید ظن هستند اما وقتی شارع آنها را حجت کرد تبدیل به علم وجدانی می شوند. یعنی خبر ثقه به خودی خود و قبل از جعل حجیت برای آن ظنی است ولی بعد از اینکه معتبر شد تبدیل به علم می شود و علم وجدانی می گردد. طبق این قول به معونه تعبد شارع موضوع استصحاب وجداناً مرتفع می شود و رابطه آنها ورود می شود لکن ما فرمایش ایشان را نتوانستیم قبول کنیم، ما فرمایش ایشان را فقط از این جهت قبول کردیم که با آمدن صدّق العادل اعتبار اماره بالاتر می رود ولی تبدیل به یقین نمی شود.

بنابراین اشکال دوم این تقریب این است که نمی تواند تقریبی برای ورود باشد چون موضوع استصحاب را نمی تواند بالوجدان از بین ببرد. بله، موضوع استصحاب تعبداً از بین می رود که در اینصورت رابطه آنها حکومت می شود نه ورود.

فتحصل: تقاریبی که برای ورود شده است ناتمام هستند.

تقاریب حکومت:

مرحله دوم بحث در باره حکومت است.

تقریب شیخ انصاری:

مرحوم شیخ انصاری معتقد است که ادله امارات بر اخبار استصحاب حکومت دارند. ایشان حکومت را در همین بحث چنین معنا کرده است: اگر خطابی به لفظ و صیاغتش حکم خطاب دیگری را نفی بکند یا توسعه بدهد حکومت شکل می گیرد. حکومت این است که یک خطاب با لسانش حکم خطاب دیگر را نفی کند بر خلاف تخصیص که لسانش نفی یا توسعه موضوع خطاب دیگر نیست. مثلاً ـ مولا ـ فرموده است: اکرم العلماء بعد گفته است که لا ـ تکرم الفساق من العلماء، در اینجا خطاب دوم با لسانش وجوب اکرامی را که بر روی عالم آمده است نفی نمی کند، بلکه چون این دو خطاب باهم تنافی دارند و یکی می گوید اکرام فساق واجب است و دیگری می گوید واجب نیست لذا جمع عرفی می کنیم و از باب اظهر و ظاهر خاص را بر عام مقدم می نماییم. بخلاف حکومت که در آن، خطاب دوم نظر به خطاب اول دارد و می گوید: حکمی که در خطاب اول مفروض است در این جا نیست. مثلاً خطاب اول می گوید من شک بین الثلاث و الاربع فلیبن علی الاربع، بعد که خطاب لا ـ شک لکثیر الشک گفته می شود، این خطاب می گوید که آن حکمی که در خطاب اول گفته شده است اینجا نیست. گویا شارع به حکم سابق اشاره می کند و می گوید آن حکم اینجا نیست. لذا در حکومت نیاز به جمع عرفی نیست چون بین آنها تنافی وجود ندارد. همین معنا در اینجا هم قابل تطبیق است، لا تنقض می گوید هر وقت شک داشتی نقض نکن، ادله امارات با نظارت به لا تنقض می گویند حکم این دلیل در مورد امارات برقرار نیست.

اشکال اول مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند حرف شیخ را رد کرده و فرموده است: بین ادله امارات و استصحاب حکومت نیست. در واقع اشکالی که مرحوم آخوند متوجه مرحوم شیخ می کند به تفسیر ایشان از حکومت بر می گردد، مبنای آخوند در حکومت ضیق است. ایشان معنای حکومت را اینگونه بیان می کند که باید دلیل حاکم بر دلیل محکوم نظارت داشته باشد به نحوی که بتوان با کلمه «یعنی» و امثال آن، دلیل محکوم را با دلیل حاکم تفسیر نمود. در مثال الطواف بالبیت صلاه این معنا محقق است، اما در ادله اعتبار امارات نسبت به لا تنقض الیقین بالشک چنین نظارتی محقق نیست. شاهدش این است که اگر اخبار استصحاب نبود باز صدق العادل جا داشت بخلاف« العالم الفاسق لیس بعالم» که بدون « اکرم العلماء الا الفساق منهم» معنا ندارد، اگر ادله شکوک نبود غلط بود که گفته شود: «لا شک لکثیر الشک». لذا در این دو جا حکومت است اما در صدق العادل و لاتنقض چنین نظارتی وجود ندارد و حکومت نیست.

پاسخ استاد:

لکن در باب تعادل و تراجیح خواهد آمد که در حکومت این مقدار نظارتی که مرحوم آخوند می گوید لازم نیست، وقتی شارع احکامی را بر شک بار کرده است و از طرف دیگر با صدق العادل احتمال خلاف را الغاء کرده است و گفته است باید به احتمال خلاف در اماره اعتنا نشود حال اگر در مورد اماره حالت سابقه استصحاب شود به احتمال خلاف اعتنا شده است. در واقع مرحوم شیخ انصاری بر خلاف مرحوم آخوند معتقد است که در باب حکومت لازم نیست که بدون دلیل محکوم دلیل حاکم لغو باشد، در حکومت لغویت دلیل حاکم لو لا المحکوم شرط نیست بلکه همین که موضوع آن را نفی کند و مفسر آن باشد کافی است. ربما مفسِر خودش متکفل حکمی است و لکن اگر کنار مفسَر هم گذاشته شود آن را هم تفسیر می کند و همین مقدار برای تحقق حکومت کافی است. خلاصه اینکه لازم نیست که شأن حاکم فقط تفسیر باشد، اگر یکی از شئون آن تفسیر باشی کافی است.

ص: ۱۶۳

اشکال دوم مرحوم آخوند

ثانیاً مرحوم آخوند به شیخ اشکال کرده است که این بیان شیخ از حکومت در اماره مخالف حالت سابقه جا دارد اما در اماره موافق حالت سابقه جا ندارد؛ چون اماره موافق نمی گوید احتمال خلاف را الغاء کن فلذا با استصحاب منافاتی ندارد. در حالی که ایشان معتقد است اماره مطلقاً بر استصحاب حاکم است. اما ورود در هر دو نوع اماره می آید هم در اماره موافق و هم در اماره مخالف، اما بیان حکومت فقط در اماره مخالف می آید و در اماره موافق نمی آید.

استصحاب/خاتمه /شرط دوم ۹۴/۱۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/خاتمه /شرط دوم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تقاریب حکومت ادله اعتبار امارات بر استصحاب است. تقریب اول بیان شد. امروز به بررسی تقریب دوم پرداخته می شود.

تقریب دوم حکومت:

بحث در نظر دوم بود که حکومت ادله امارات بر اخبار استصحاب است، این نظر، نظر شیخ انصاری، مرحوم نائینی و بعض تلامذه مرحوم نائینی است. لکن تقریب مرحوم شیخ متفاوت از تقریب مرحوم نائینی است.

بیان شیخ انصاری

تقریب مرحوم شیخ این است که ایشان می فرماید: ادله اعتبار امارات احتمال خلاف را الغاء می کنند، صدّق العادل می گوید احتمال خلاف را الغاء کن، بگو راست می گوید یعنی احتمال دروغ گفتن آن را الغاء کن، العمری و ابنته ثقتان فما ادیا فعنی یؤدیان یعنی هر چه آنها می گویند گفته من است یعنی احتمال اینکه گفته من نباشد را الغاء کن، از طرف دیگر در اخبار استصحاب و لا تنقض الیقین بالشک احتمال خلاف وجود دارد است کسی که به چیزی یقین داشت و سپس در آن شک دارد یعنی احتمال خلاف می دهد. بنابراین موضوع اخبار استصحاب احتمال خلاف است و ادله اعتبار امارات ناظر به این موضوع هستند و آن را از بین می برند. اخبار استصحاب می گویند یقین داشتی و احتمال خلاف آن یقین را دادی به یقین سابقت عمل کن، ادله امارات می گوید اینجا احتمال خلاف نیست و بالتعبد احتمال خلاف نفی شده است فلذا ادله امارات بر استصحاب حاکم هستند. مثلاً- یک چیزی قبلا نجس بوده است و الان شک دارم پاک شده است یا نه؟ لا تنقض الیقین می گوید به همان یقین سابق ترتیب اثر بده و به احتمال خلاف اعتناء نکن، ادله حجیت بینه ای که بر طهارت اقامه شده است می گویند که این شئ پاک است و احتمال خلاف را نده. هر گاه دلیلی بمحمولش موضوع دلیل دیگر را رفع کند نسبت بینشان حکومت است. شیخ فرموده است ادله اعتبار امارات به وسیله محمول و متعبد به شان موضوع اخبار استصحاب را ادعاءً نفی

می کننـد و خطـاب دوم نـاظر بـه خطـاب اول اسـت، خطـاب دومی آنی را که خطـاب اول می گویـد نفی می کنـد و هـذا هو الحکومه.

ص: ۱۶۴

اشکال مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند دو اشکال به ایشان کرده است. اشکال اول نظارت بود که تمام شد.

مرحوم آخونـد در اشـکال دوم می فرمایـد: این دلیل اخص از مـدعا است، مدعا این است که اماره مطلقاً بر استصـحاب حاکم است چه امـاره موافق باشـد و چه امـاره مخـالف، در حـالی که این دلیـل فقط در اماره مخالف جاری است؛ چون الغاء احتمال خلاـف فقـط در اماره مخالف وجود دارد. اما اماره موافق، مطابق استصـحاب است و الغاء احتمال در آن معنا نـدارد بلکه اماره موافق متیقن را تثبیت و استصحاب را تأیید می کند.

خلاصه اینکه مرحوم آخوند فرموده است بیان شما مبنی بر حکومت امارات بر استصحاب را اگر در امارات مخالف قبول کنیم در امارات موافق قبول نداریم.

بیان مرحوم نائینی

مرحوم نائینی کلام شیخ را به نحو دیگری تقریب کرده است که اشکال مرحوم آخوند به آن وارد نباشد. ایشان حکومت را به این بیـان تفسـیر کرده است: مفـاد ادله اعتبـار امارات جعل علمیت برای امارات است، ادله امارات، امارات را معلوم المفاد قرار داده است. ادله اعتبـار امـارات کشف امـارات را تتمیم کرده و آن را مبـدل به علم کرده است. از سوی دیگر می بینیم موضوع استصـحاب شـک است بنابراین وقتی شارع انسان را به وسـیله اماره عالم قرار داد موضوع استصـحاب بالتعبـد رفع می شود. هر کجا که با محمول دلیلی موضوع دلیل دیگر ادعاءً نفی شود حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر شکل می گیرد.

بیان مرحوم آقای خویی و بررسی آن

بعـد از مرحوم نـائینی آقـای خویی این مسـلک را انتخـاب کرده و معتقـد شـده است که مفاد جعل امارات جعل علمیت است. ایشان بر ادعای خود شاهـدی نیز آورده است که این شاهد در کلام مرحوم نائینی وجود ندارد. ولی می فرماید: شاهد بر اینکه مفاد ادله اعتبار امارات جعل علمیت است این است که در روایات به مجتهدین و به کسانی احکام شـرعی را اسـتنباط می کنند «العالم»، «العارف»، « من عرف احکامنا» اطلاق شـده است، با توجه به اینکه می بینیم وجود علم وجدانی در احکام شـرعیه نادر است و بیشتر موارد احکـام شـرعی بر اسـاس امـارات و اخبار غیر متواتر بوده است، لـذا این اطلاق قرینه و دلیل است که شارع مقدس خبر ثقه را علم قرار داده است و الا اگر علم قرار نمی داند به چه دلیل به آنها عالم و عارف اطلاق کرده است؟

ص: ۱۶۵

نکته ای که اینجا وجود دارد این است که ایشان استصحاب را از امارات می دانـد، بر اساس این مبنا این سؤال وجود دارد که به چه دلیل امارات بر استصحاب مقدم هستند؟ به چه دلیل یک اماره بر اماره دیگر مقدم است؟ این مقداری که ایشان فرموده است بر اساس اصل عملی بودن استصحاب درست است و حکومت امارات بر استصحاب صحیح می باشد اما بنا بر مبنایی که ایشان انتخاب کرده است که استصحاب اماره است، به چه دلیل بگوییم امارات بر استصحاب مقدم هستند؟ لذا ایشان باید این بحث را ادامه می داد و این ابهام را حل می نمود؛ چون محتمل است که مفاد اخبار استصحاب هم جعل علمیت و یقین باشد و با امارات تفاوتی نداشته باشد.

خود ایشان در ابحاث سابقه به این جهت التفات داشته است، آنجا که ادعا کرد استصحاب اماره است اشکال فوق را مطرح کرد که اگر استصحاب اماره است پس چرا امارات دیگر بر استصحاب مقدم هستند؟

وی جواب داد که اشکالی نـدارد که بعض امارات بر بعض دیگر مقـدم باشـند، اینگونه نیست که همه امارات در یک شأن و رتبه هستند، مثلاً بینه اماره است و یـد هم اماره است اما بینه بر یـد مقـدم است. لذا اگر بپذیریم استصحاب اماره است باز خبر ثقه بر آن مقدم است و اینها در یک رتبه نیستند.

ما آنجا گفتیم که صرف اینکه گفته شود تقدم بعضـی از امارات بر بعض دیگر اشکالی ندارد مشکل را حل نمی کند؛ چون چرای مطلب و علت آن باقی مانـده است، به چه دلیل بعض امارات بر بعض امارات دیگر مقدم هستند؟ بینه بر ید مقدم است چون بینه اقوای از یـد است حتی اقرار هم بر یـد مقـدم است؛ چون اقرار لفظ و بیان است. اما چرا امارات بر استصحاب مقـدم هستند؟ و فرمایش ایشان به آن مقـداری که فرموده است مشکل را حل نمی کنـد. بالاخره تقدیم بعض امارات بر بعض دیگر وجه می خواهـد، دلیل می خواهـد که به چه دلیل یک اماره بایـد بر اماره دیگر مقـدم باشـد؟ موضوع استصحاب شک است، موضوع امارات هم شک است و در هر دو جعل علمیت شده است به چه دلیل سائر امارات بر استصحاب مقدم شود؟

ممکن است گفته شود که شک در امارات مورد است و در استصحاب موضوع است از اینرو امارات بر استصحاب مقدم هستند. لکن این حرف درست نیست و خود ایشان این مطلب را رد کرده و فرموده است: در همه جا چه امارات و چه اصول عملیه به حکم برهان شک موضوع است و معنا ندارد که بگوییم شک مورد است و موضوع نیست؛ به خاطر اینکه شارع مقدس که خبر ثقه را حجت می کند این حکم شارع یا نسبت به عالم و جاهل به واقع مطلق است یا برای خصوص عالم است و یا برای خصوص جاهل. مسأله خارج از این سه احتمال نیست چون اهمال در مقام ثبوت محال است. اگر قسم اول و دوم مقصود باشد یعنی این حکم نسبت به عالم به واقع و جاهل به واقع مطلق باشد یعنی شارع فرموده است: چه عالم به واقع باشی و چه جاهل به آن، من خبر ثقه را برایت حجت کردم. یا این حکم مخصوص عالم به واقع باشد، فرموده است که این دو قسم معقول نیست؛ چون جعل حجیت برای عالم به واقع معقول نیست. پس لا محاله حجیت خبر ثقه برای جاهل به واقع است، یعنی حجیت خبر ثقه مقید به جهل است و موضوع آن جهل می باشد. بعد فرموده است که این مطلب از ادله حجیت خبر ثقه نیز استفاده می شود مانند: فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون.(۱)

۱- (۱) . المشهور بینهم أنّ الفرق بین الاصول و الأمارات أنّ الجهل بالواقع و الشک فیه مأخوذ فی موضوع الاصول دون الأمارات، بل الموضوع المأخوذ فی لسان أدله حجیتها هو نفس الذات بلا تقیید بالجهل و الشک، کما فی قوله تعالی: «إِنَّ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا ...» فانّ الموضوع للحجیه بمفاد المفهوم هو إتیان غیر الفاسق بالنبإ من دون اعتبار الجهل فیه، و کذا قوله (علیه السلام): «لا عذر لأحد فی التشکیک فیما یرویه ثقاتنا» فان موضوع الحجیه فیه هو روایه الثقه بلا تقیید بأمر آخر، هذا هو المشهور بینهم.و للمناقشه فیه مجال واسع، لأنّ الأدله الداله علی حجیه الأمارات و إن کانت مطلقهً بحسب اللفظ، إلّا أنّها مقیده بالجهل بالواقع بحسب اللب، و ذلک لما ذکرناه غیر مره من أنّ الاهمال بحسب مقام الثبوت غیر معقول، فلا محاله تکون حجیه الأمارات إمّا مطلقه بالنسبه إلی العالم و الجاهل، أو مقیده بالعالم، أو مختصه بالجاهل. و لا مجال للالتزام بالأوّل و الثانی، فانّه لا یعقل کون العمل بالأماره واجباً علی العالم بالواقع، و کیف یعقل أن یجب علی العالم بوجوب شی ء أن یعمل بالأماره الداله علی عدم الوجوب مثلًا، فبقی الوجه الأخیر، و هو کون العمل بالأماره مختصاً بالجاهل، و هو المطلوب.فدلیل الحجیه فی مقام الاثبات و إن لم یکن مقیداً بالجهل، إلّا أنّ الحجیه مقیده به بحسب اللب و مقام الثبوت، مضافاً إلی أنّه فی مقام الاثبات أیضاً مقید به فی لسان بعض الأدله کقوله تعالی: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ» فقد استدل به علی حجیه الخبر تارهً، و علی حجیه فتوی المفتی اخری، و کلاهما من الأمارات و قیّد بعدم العلم بالواقع. فلا فرق بین الأمارات و الاصول من هذه الجهه. فما ذکروه- من أنّ الجهل بالواقع مورد للعمل بالأماره و موضوع للعمل بالأصل- مما لا أساس له. مصباح الأصول (طبع موسسه إحیاء آثار السید الخوئی)، ج ۲، ص: ۱۸۲.

پس طبق نظر ایشان استصحاب با سائر امارات هم از نظر موضوع سیان هستند و هم از نظر محمول هم سیان هستند و محمول در هر دو جعل علمیت است فما هو الوجه فی تقدیم الامارات علی الاستصحاب؟

خلاصه اینکه حرف ما این است که آن مقداری که در مصباح الاصول برای حکومت امارات بر استصحاب فرموده است بر مبنای نائینی که استصحب را اصل محرز می داند درست است اما بر مبنای خود ایشان درست نیست.

البته شاید بتوان از عبارت ایشان وجهی برای تقدیم امارات بر استصحاب استفاده کرد. و آن اینکه بگوییم: در سائر امارات علمیت آنها قبل از جعل حجیت وجود دارد، خبر ثقه یا بینه عند العقلاء مصداق علم به واقع هستند و لو علم ادعایی، و مردم در بین خودشان بینه و خبر ثقه را علم می دانند، بعد که شارع برای امارات جعل عملیت کرد، در واقع این سیره عقلاء را امضا نمود و آن را تأیید کرد. بنابراین در خبر ثقه و بینه علمیت ناشی از حجیت آنها نیست، آنها قبل از حجیت علم بوده اند و شارع آن را تأیید نمودند. اما استصحاب اینگونه نیست، استصحاب قبل از جعل شارع علم نیست، مردم با استصحاب که یقین سابق و شک لاحق است معامله علم نمی کنند، ایشان هم که استصحاب را علم می داند از باب سیره عقلاء آن را علم نمی دانست، از باب حجیت شرعی آن را علم می دانست. اما بینه بر نجاست یا طهارت عند العقلاء علم به نجاست و طهارت است و شارع همان را امضا نموده است. از اینرو ایشان فرموده است در موردی که یک اماره فی حد نفسه علم و طریق است و اماره دیگر فی حد نفسه طریقیت و علمیت ندارد و علمیت آن جعلیه است، شارع اگر در این زمینه که عقلاء بینه را علم قرار می دهند و آن را مزیل شک در استصحاب می دانند و یقین سابق را طریق به بقاء نمی دانند اگر علمیت بینه را امضا کند دیگر مجالی برای جریان استصحاب و لا تنقض وجود ندارد؛ چون شارع مقدس با صدّق العادل آن علمی که در ارتکاز عقلاء حاکم بر استصحاب است و با وجود آن مجالی بر استصحاب نبود امضا کرده است، یعنی حکومت در متن دلیل امضاء است ما حکومت را از جعلته عالماً به دست نیاوریدم ما حکومت را قبل از آن به وسیله سیره عقلاء به دست آوردیم و شارع همان را امضا کرده است پس شارع اماره را بما هو حاکم امضا کرده است لذا بر استصحاب مقدم است.(۱)

ص: ۱۶۸

۱- (۲) . و أمّا الحکومه فهی عباره عن انتفاء الموضوع لثبوت المتعبد به بالتعبد الشرعی، و ذلک کالأمارات بالنسبه إلی الاصول الشرعیه التی منها الاستصحاب، فانّه بعد ثبوت ارتفاع المتیقن السابق بالتعبد الشرعی لا یبقی موضوع للاستصحاب، إذ موضوعه الشک و قد ارتفع تعبداً، و إن کان باقیاً وجداناً لعدم کون الأماره مفیدهً للعلم علی الفرض. و کذا سائر الاصول الشرعیه فانّه بعد کون الأماره علماً تعبدیاً لما فی تعبیر الأئمه (علیهم السلام) عمّن قامت عنده الأماره بالعارف و الفقیه و العالم لا یبقی موضوع لأصل من الاصول الشرعیه تعبداً.فتحصّل مما ذکرناه: أنّ تقدیم الأمارات علی الاستصحاب لیس من باب الورود، إذ بمجرد ثبوت التعبد بالأماره لا یرتفع موضوع التعبد بالاستصحاب، لکونه الشک و هو باقٍ بعد قیام الأماره علی الفرض، بل تقدیمها علیه إنّما هو من باب الحکومه التی مفادها عدم المنافاه حقیقهً بین الدلیل الحاکم و المحکوم علیه.توضیح ذلک: أنّ القضایا الحقیقیه متکفله لاثبات الحکم علی تقدیر وجود الموضوع، و لیست متعرضه لبیان وجود الموضوع نفیاً و إثباتاً- بلا فرق بین کونها من القضایا الشرعیه أو العرفیه: إخباریه کانت أو إنشائیه- فانّ مفاد قولنا: الخمر حرام، إثبات الحرمه علی تقدیر وجود الخمر، و أمّا کون هذا المائع خمراً أو لیس بخمر، فهو أمر خارج عن مدلول الکلام، و حیث إنّ دلیل الحاکم شأنه التصرف فی

الموضوع، فلا منافاه بينه و بين الـدليل المحكوم الدال على ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع، فلا منافاه بين الدليل الدال على حرمه الخمر و الـدليل الـدال على أنّ هـذا المـائع ليس بخمر. و كـذا لا منافاه بين قوله تعالى: «وَ حَرَّمَ الرِّبا» و بين قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالـد و الولـد» إذ مفاد الأوّل ثبوت الحرمه على تقـدير وجود الربا، و مفاد الثانى عـدم وجوده، و بعد انتفاء الربـا بينهمـا بالتعبـد الشـرعى تنتفى الحرمه لاـ محـاله.و كـذا لاـ منافـاه بين أدله الاستصـحاب و الأماره القائمه على ارتفاع الحاله السـابقه، فـان مفاد أدله الاستصـحاب هو الحكم بالبقاء على تقـدير وجود الشك فيه، و مفاد الأماره هو الارتفاع و عـدم البقاء، و بعـد ثبوت الارتفـاع بالتعبـد الشـرعى لاـ يبقى موضوع للاستصـحاب. و لا فرق فى عـدم جريان الاستصـحاب مع قيام الأماره بين كونهـا قـائمه على ارتفـاع الحاله السابقه أو على بقائها، إذ بعـد ارتفاع الشك بالتعبـد الشـرعى لا يبقى موضوع للاستصـحاب فى الصورتين، فكما لا مجال لجريان استصـحاب النجاسه بعـد قيام البينه على الطهاره، فكذا لا مجال لجريانه بعد قيام البينه على بقاء النجاسه.و ظهر بمـا ذكرنـاه فسـاد مـا فى الكفـايه من أنّ لازم القول بكون تقـديم الأمارات على الاستصـحاب من باب الحكومه جريـان الاستصـحاب فيمـا إذا قـامت الأمـاره على بقاء الحاله السابقه.و قـد يتوهم أنّ كون الأماره حاكمهً على الاستصـحاب إنّما يصح على المسلك المعروف فى الفرق بين الأمارات و الاصول، من أنّه قد اخذ فى موضوعها الشك، بخلاف الأماره فانّ أدلتها مطلقه، فانّ الأماره مزيله للشك بالتعبد الشرعى، فينتفى موضوع الاستصـحاب. و الاستصـحاب لا يوجب ارتفاع موضوع الأماره، إذ لم يؤخذ فى موضوعها الشك، بخلاف ما سـلكناه من المسـلك من أنّ الجهل بالواقع مأخوذ فى موضوع الأمارات أيضاً على مـا بينـاه سابقـاً.و هو مـدفوع بمـا ذكرناه فى المقام لتقريب حكومه الأماره على الاستصـحاب من أنّ مفاد الحكومه عـدم المنافاه حقيقه بين الـدليل الحاكم و الدليل المحكوم، لأن مفاد الحاكم انتفاء موضوع المحكوم بالتعبد الشـرعى، و مفاد المحكوم ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع، فلا منافاه بينهما، وعليه تكون الأماره حاكمهً على الاستصـحاب على المسلك المختار أيضاً، فـانّ الأمـاره القائمه على ارتفاع الحاله السابقه تثبت انتفاء المتيقن السابق تعبـداً، فلا يبقى موضوع للاستصـحاب.الأمر الثالث: فى تعارض الاستصحاب مع غيره، و يقع الكلام فى مراحل:المرحله الاولى: فى تعارض الاستصحاب مع الأمارات، و قد تقدم الكلام فيه و أنّ الأماره حاكمه على الاستصـحاب، و لا يكون تقـديمها عليه من باب التخصـيص و لا من باب الورود لما تقدم، و لا من باب التوفيق العرفى لعدم ثبوت التوفيق سوى الأوجه الثلاثه: من التخصـيص و الورود و الحكومه. مصـباح الأصول (طبع موسسـه إحياء آثار السيد الخوئى)، ج ۲، ص: ۲۹۸.

استصحاب/خاتمه /شرط دوم ۹۴/۱۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/خاتمه /شرط دوم

تقریب دوم حکومت:

بیان مرحوم نائینی

بحث در نظریه حکومت ادله امارات بر اخبار استصحاب بود. می دانید که در مفاد ادله اعتبار امارات سه تا نظر معروف وجود دارد. یکی نظر مشهور است که قائلند مفاد ادله اعتبار امارات جعل حکم ظاهری است. مرحوم آخوند در چند جای کفایه به این مبنا اشاره کرده و فرموده است از صدق العادل جعل حکم ظاهری استفاده می شود.

نظر دوم نظر مرحوم آخوند است که قائل است مفاد ادله امارات جعل معذریت و منجزیت است، ایشان حکم ظاهری را منکر شده و فرموده است: صدق العادل اماره را اگر مطابق واقع باشد و حکم الزامی بیاورد منجز می کند و اگر خلاف واقع باشد معذر می کند.

نظر سوم نظری است که اساس آن در کلمات شیخ انصاری آمده است و بعد از ایشان مرحوم نائینی آن را تشیید کرده است و آن این است که مفاد ادله اعتبار امارات به تعبیر شیخ انصاری الغاء احتمال خلاف است. صدق العادل می گوید که طبق قول عادل عمل کن و آن را تصدیق کن و در مقام عمل احتمال خلاف را الغاء کن. مرحوم نائینی آن را بیان کرده و توضیح داده است، فرموده است: مفاد ادله اعتبار امارات تتمیم کشف و جعل علمیت است. در مصباح الاصول این دو بیان را یکی قرار داده است آنجا که در رد اشکال دوم آخوند بر شیخ می فرماید: نظر مرحوم شیخ حکومت امارات بر استصحاب را مطلقاً درست می کند هم در اماره موافق و هم در اماره مخالف؛ چون مراد شیخ از الغاء احتمال خلاف جعل علمیت است و شارع بینه را که معتبر کرده است یعنی آن را علم قرار داده است، حالا که علم قرار داد چه موافق باشد و چه مخالف حاکم بر استصحاب است. خلاصه اینکه ایشان فرمایش مرحوم شیخ و مرحوم نائینی را یکی کرده و اشکال دوم مرحوم آخوند را جواب داده است.

ص: ۱۶۹

لکن به نظر ما مرحوم شیخ قائل به جعل علمیت نیست، نمی گوید مفاد صدق العادل این است که من قام عند الخبر را جعلته عالماً، این مطلب در کلام شیخ وجود ندارد، به نظر ما فهم آخوند در اینجا صحیح تر است و مرحوم شیخ فرموده است ادله حجیت امارات مفادشان این است که احتمال خلاف را در مقام عمل الغاء کن، و در مقام عمل به احتمال خلاف اعتناء نکن، در نتیجه مرحوم آخوند اشکال می کند: که بیان حکومت مرحوم شیخ فقط در اماره مخالفه جا دارد نه اماره موافقه. مثلاً اماره می گوید این لباس پاک است در حالی که یقین سابق به نجاست وجود دارد، استصحاب می گوید همان نجاست سابق باقی است، صدق العادل می گوید به اماره عمل کن و عمل به اماره به این است که استصحاب کنار گذاشته شود. اما اگر اماره

موافق استصحاب باشد و اماره نجاست لباس را بیان کند اینجا احتمال خلاف نداریم هم استصحاب می گوید نجاست باقی است و هم اماره. اینجا استصحاب خلاف اماره نیست تا ادله اماره بگویند آن را کنار بگذار و آن را الغاء کن.

بالاخره بحث به اینجا رسید که مرحوم نائینی فرمود که مفاد امارات جعل علمیت است و بر اساس این مبنا حکومت آن بر استصحاب روشن است و موضوع استصحاب را که شک است ادعاءً از بین می برد. کلام در اصل مطلب است که آیا مفاد ادله امارات جعل علمیت است یا جعل علمیت نیست؟

بررسی بیان مرحوم نائینی در حکومت امارات بر استصحاب

به نظر ما اینکه مرحوم نائینی فرموده است مفاد ادله اعتبار، جعل علمیت است فلذا بر استصحاب حاکم است به لحاظ نتیجه گیری مطلب تمامی است یعنی اگر معتقد شویم که مفاد ادله اعتبار امارات جعل علمیت است حکومت آنها بر استصحاب مطلب حقی است که لازمه آن می باشد و باید به آن معتقد شد. خلافاً لسید محمد باقر که فرموده است اگر چه قبول کنیم که مفاد ادله اعتبار جعل علمیت است ولی حکومت آن را بر استصحاب قبول نداریم. کلام ایشان در همه اصول عملیه قابل تطبیق است ولی بیانشان فقط در خصوص اصول ترخیصیه است. فرموده است: همانطور که مفاد ادله اعتبار امارات جعل علمیت است کذلک مفاد ادله اصول ترخیصیه مثل رفع ما لا یعلمون و کل شئ لک حلال و حتی لا تنقض الیقین بالشک(در موارد ترخیص) نیز نفی علمیت است. ایشان مدعی است که مفاد ادله ترخیصیه هم نفی علمیت است کل شئ لک حلال حتی تعرف انه الحرام، مراد و مقصود این است که در جایی که شک داری من تو را عالم قرار ندادم، حتی تعرف أنه الحرام یعنی تا مادامی که نفهمیدی و علم پیدا نکردی من تو را عالم قرار ندادم، من می توانستم تو را در ظرف شک عالم قرار دهم ولی این کار را نکردم و تو را عالم اعتبار ننمودم. پس موضوع اصول ترخیصیه و امارات شک است. ایشان می گوید شارع در امارات می گوید جعلتک عالما و در اصول ترخیصیه می گوید ما جعلتک عالماً.

لکن ما نفهمیدیم که از کجای ادله اصول مرخصه نفی علمیت فهمیده می شود کل شئ حلال مجرد ترخیص است، لا تنقض مجرد امر به جری عملی طبق یقین سابق است یا نهی از نقض یقین است. اینکه ادله اصول عملیه مفادشان این باشد که تو را عالم قرار ندادم برای ما روشن نیست همانطور که معلق بحوث در تعلیقه به آن اشاره کرده است.

بنابراین ما قبول داریم که اگر مفاد امارات جعل علمیت باشد بر استصحاب حاکم است مشکل ما در این مبنا است که مفاد امارات جعل علمیت است یانه؟

بررسی کلام مرحوم آقای خویی در تأیید نظر مرحوم نائینی

در مصباح الاصول شاهد آورد که مفاد ادله اعتبار امارات جعل علمیت است، فرمود: اطلاق عناوینی مانند عالم و عارف به مجتهدین در اخبار نشانگر این است که مجعول در امارات جعل علمیت است.

لکن برای ما ثابت نشده است که شارع برای امارات جعل عملیت کرده است. ابتداء شاهدی که در مصباح الاصول آورده است بحث می کنیم و سپس به بررسی مبنا می پردازیم.

ایشان فرمود چون به فقهاء و مستنبطین احکام عالم و عارف اطلاق شده است و از طرف دیگر عمده مستند آنها روایات ظنی است می توان نتیجه گرفت که شارع امارات را علم فرض کرده و بدین لحاظ به آنها عالم اطلاق نموده است. ولی این شاهد درست نیست. ما که روایات را می شنویم، علم احکامنا و عرف احکامنا را می شنویم، علم وجدانی به ذهن می آید نه علم تعبدی. شاهد ایشان این است که آنها علم تعبدی هستند نه وجدانی . نتیجه حرف ایشان این است که علماء و فقهاء عالم تعبدی هستند نه عالم وجدانی در حالی که از العالم باحکامنا عالم وجدانی به ذهن می رسد. واقعش هم همین است، مقصود از این روایات هم در زمان صدورشان که بر فقهاء تطبیق می شد و هم در زماننا عرفان وجدانی است، علم وجدانی است. اما نسبت به صدر اول این مطلب واضح است؛ چون اخبار در آن زمان به دلیل کم بودن واسطه علم آور بودند، بلا اشکال امثال زراره عالم وجدانی به احکام بودند، آنها با ائمه ارتباط داشتند و کلمات ائمه علیهم السلام برای آنها واضح بود و به آن یقین می کردند. اما نسبت به زمان ما نیز مطلب از این قرار است و آنها عالم وجدانی هستند، درست است که عمده مدرک آنها برای استنباط اخبار است و اخبار هم فی زماننا ظنی الصدور و بسیاری از آنها ظنی الدلاله هستند لکن بلا اشکال همین فقهایی که الان داریم به کثیری از احکام واقعی علم وجدانی دارند؛ چون خیلی از احکام روایات کثیره دارد، اجماع علماء از صدر اول دارد، یا با ضمیمه شهرت و مذاق شارع و عمل اصحاب انسان در بسیاری از موارد یقین به حکم واقعی پیدا می کند، به مقداری علم وجدانی در شریعت وجود دارد که صحیح است عالم و عارف به آنها اطلاق شود.

مضافاً بر اینکه ممکن است مقصود از « احکامنا» در من عرف احکامنا، احکام ظاهریه باشد، درست است که ظاهر آن احکام واقعیه است و سلمنا که احکام واقعیه کم است، اما دوران امر است که «عرف» را در ظهور خودش که علم وجدانی است حفظ کرده و در احکامنا تصرف کرده و آن را به اعم از احکام واقعی و ظاهری حمل کنیم یا اینکه در «عرف» تصرف کنیم و آن را به معنای علم تعبدی معنا کرده و ظهور «احکامنا» در احکام واقعی را حفظ نماییم. یعنی دوران امر است بین تصرف در «عرف» و تصرف در «احکامنا». به نظر ما وجهی ندارد که ایشان به ظاهر « احکامنا» اخذ کرده و در «عرف» تصرف نموده است، می توان بر عکس کرد و در «عرف» تصرف نکرد و در «احکامنا» تصرف نمود.

پس اینکه ایشان استشهاد کرده است که شارع مفاد اخبار را علم قرار داده است چون به من قامت عنده الاخبار عالم اطلاق نموده است درست نیست و ما در مقابل ایشان می گوییم: مقصود از «عالم» عالم وجدانی است یا لا اقل مردد است که مقصود از آن علم وجدانی است یا تعبدی. بنابراین وجهی برای ترجیح نظر ایشان که مراد از علماء اعم از وجدانی و ادعایی است نیست.

حالا که شاهد ناتمام شد آیا از ادله اعتبار امارات جعل علمیت استفاده می شود یا نه؟

مرحوم شیخ استاد فرموده اند که از خود ادله اعتبار جعل علمیت استفاده می شود؛ چون عمده در ادله اعتبار سیره عقلاء است و صدّق العادل و العمری و ابنه ثقتان مضافا بر اینکه فقط در خبر هستند و بقیه امارات را نمی گیرند امضای سیره هستند. آیات و روایات دال بر حجیت معمولاً ـ مشکل دارند و عمده سیره عقلاء است. عقلاء امارات را در ارتکازشان علم می دانند و یعاملون مع الامارات معامله العلم و ربما در محاوراتشان بر اماره علم هم اطلاق می کنند. اگر ثقه ای خبر آورده است برای عبدی از مولایش و این عبد عمل به آن خبر نکند در سیره عقلاء این عبد استحقاق عقوبت دارد و در مقام احتجاج هم می گویند که مگر نمی دانستی و مگر فلانی خبر نیاورد، عقلاء خبر را مساوق دانستن می دانند. عقلاء که به یک چیزی عمل می کنند بر اساس تعبد نیست بر اساس کشف و انشکاف و وضوح و تبین است چون واقع برایشان مشخص شده است به آن عمل می کنند و عقلاء به ظن هم عمل نمی کنند و ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً را نمی پذیرند و شارع همین سیره را به همین کیفیت امضا کرده است پس شارع هم خبر ثقه و هم بینه و هم سائر امارات عقلائیه را که عقلاء علم می دانند علم اعتبار کرده است. شاید از بعض خطابلا شرغی هم این معنا استفاده شود. مثل لا عذر فی التشکیک فیما یروی عنا ثقاتنا. یعنی تو را عالم قرار دادم.

ص: ۱۷۲

استصحاب/خاتمه /شرط دوم ۹۴/۱۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/خاتمه /شرط دوم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مطلب اولی که به فرمایشات آخونـد اضافه کردیم تمام شد. در این مطلب قضـیه تخصـیص را مطرح نمودیم و گفتیم قائـل به تخصـیص مرحوم سـید محمـد باقر صـدر است . ایشان قائل شـد که ادله اعتبار امارات مخصـص ادله همه اصول عملیه هسـتند اعم از استصـحاب، برائت شـرعی، قاعـده حل و قاعده طهارت. و الا اگر امر به عکس شود و ادله اصول عملیه مقدم بر ادله امارات شوند حمل بر فرد نادر لازم می آید. دیروز این وجه را با مناقشه اش بیان کردیم.

اشکال دیگر به نظریه شهید صدر

اشـکال دیگری هم بر فرمایش ایشان مطرح است، این اشـکال در مصـباح الاصول هم بیان شده است و آن اینکه: همانطور که تخصـیص ادله اعتبـار امارات محـذور دارد و آن محـذور لزوم حمل بر فرد نادر است کـذلک تخصـیص اخبار استصـحاب هم محذور دارد، اخبار استصـحاب هم شبیه مطلقاتی هسـتند که آبی از تخصـیص هسـتند. در اخبار استصـحاب مثل کلمه لا ینبغی آمـده است و در آنها به امر ارتکازی تعلیل شـده است، لـذا لسان اخبار استصـحاب قابل تخصـیص نیست. پس مخصِّص بودن ادله اعتبـار امـارات یـک مرجـح دارد و مخصِّص بودن اخبـار استصـحاب هم یک مرجـح دارد، وقتی هر دو ذو مرجـح بودند وجهی ندارد که یکی را بر دیگری مقدم بداریم. البته این اشـکال فقط در اخبار استصـحاب است و در غیر استصحاب لسانشان به شکلی نیست که آبی از تخصیص باشند.

پس اگر دست ما از تخصیص کوتاه شد و نتوانستیم دلالت یکی را بر دیگری در مجمع مقدم بداریم، باید سراغ ترجیح سندی رفت و از این راه یکی را بر دیگری مقدم داشت تا نتیجه حاصل شده همان نتیجه تخصیص باشد. بر این اساس اگر گفتیم ادله امارات از سـند اقوی از استصـحاب هسـتند و علاوه بر سـنت قطعیه از کتاب هم دلیل دارنـد و روایات داله بر حجیت امارات از کثرت و شهرت برخوردار هستند در اینصورت باید در مجمع حجیت استصحاب را ساقط بدانیم. البته همانطور که روشن است این نحوه تقـدیم، تخصـیص متعارف نیست که دلالت یکی اقوی از دیگری باشـد، بلکه شـبه تخصـیص است و نتیجه اش عدم حجیت اطلاق لا تنقض الیقین بالشک در قبال ادله اعتبار امارات است همانی که مرحوم سید محمد باقر مدعی است.

ص: ۱۷۳

پس اگر ورود و حکومت و قصور مقتضـی را انکـار کنیم تخصیصـی که ایشان فرموده است درست است اما نه به این بیان که امارات در مجمع اظهر هستند بلکه به بیان اقوائیت سند.

تقدیم امارات بر استصحاب بر اساس حجیت آن از راه سیره عقلاء و عقل

مطلب دوم از مطالبی که مرحوم آخوند متعرض آن نشده است این است که تا به حال ما اخبار استصحاب را با ادله امارات بررسی کردیم، کلام در ادله اعتبار امارات با دلیل عقل و سیره عقلاء بر استصحاب باقی مانده است. باید ببینیم که وجه تقدیم ادله امارات بر استصحاب بنا بر اینکه دلیلش عقل یا سیره عقلاء باشد چیست؟

وجه تقدیم امارات بر استصحاب بناء بر حجیت آن از راه عقل

اگر دلیل ما بر استصحاب عقل باشد وجه تقدیم امارات بر استصحاب روشن است. دلیل عقلی بر استصحاب این بود که می گفت: هر چیزی که متیقن الحدوث و مشکوک البقاء است فهو مظنون البقاء. یعنی بین یقین به حدوث و ظن به بقاء ملازمه است. وقتی که امارات معتبر شد ادله اعتبار امارات این ملازمه را به هم می زند، اگر بر خلاف یقین سابق اماره عقلائیه ای باشد معنا ندارد که ظن به بقاء حاصل شود. لذاست که همان قصور مقتضی که ما در اخبار استصحاب ادعا کردیم به نحو واضح در دلیل عقلی هم وجود دارد. بنابراین وجه تقدم ادله امارات در مجمع بر استصحاب بنا بر اینکه دلیل استصحاب عقل باشد قصور مقتضی در ناحیه استصحاب است.

وجه تقدیم امارات بر استصحاب بناء بر حجیت آن از راه سیره عقلاء

اگر کسی دلیل استصحاب را سیره عقلاء دانست و اخبار را کنار گذاشت یا آنها را ارشاد به سیره عقلاء دانست باز هم می گوییم که امارات عقلائیه بر استصحاب مقدم هستند لقصور المقتضی. عقلاء با وجود امارات عقلائیه به یقین سابق عمل نمی کنند، و لو اینکه استصحاب هم از امارات باشد. این فرمایش مصباح الاصول که فرموده است اگرچه استصحاب اماره باشد باز سائر امارات بر استصحاب مقدم هستند بنا بر اینکه دلیل ما سیره عقلاء باشد واضح است؛ چرا که عقلاء امارات را در ظرف بقاء اقوی از یقین سابق می دانند. لذا می بینم که عقلاء بیّنه را بر ید مقدم می دارند. بلکه بعید نیست که خبر ثقه را هم بر ید مقدم بدارند.

پس اولاً وجه تقدیم امارات عقلائیه بر استصحابِ ناشی از سیره عقلاء قصور مقتضی است و ثانیاً اگر کسی قصور مقتضی را نپذیرد و بگوید عقلاء در مجمع به استصحاب هم عمل می کنند به این معنا که در مقابل اماره به آن هم اعتناء می کنند و آن را معارض أماره می دانند، در این فرض هم می گوییم که امارات بر استصحاب مقدم هستند. بیان ذلک:

ادله امارات عقلائیه ادله صاف و روشنی دارند و از کثرت برخوردار هستند لذا از ادله اعتبار امارات کشف می کنیم که شارع مقدس در مجمع از استصحاب ردع کرده و گفته است به اماره عمل کن. بخلاف طرف استصحاب که فقط سکوت و عدم ردع است چون فرض این است که ما اخبار را کنار گذاشتیم. حتی اگر اخبار را امضاء سیره بدانیم باز این اخبار نمی تواند با وجود این همه امارات خودنمایی کند. اگر نگوییم که ادله اعتبار امارات موجب علم و اطمینان هستند که شارع در مجمع اماره را معتبر کرده و از استصحاب ردع کرده است نهایت اعتباری که نسبت به استصحاب می توان قائل شد این است که با ادله امارات معارضه می کند و همانطور که در بالا گفتیم در صورت تعارض چون ادله امارات از نظر سند اقوی هستند لذا بر استصحاب مقدم می شوند. و اگر آخر الامر کسی گفت که اینها از نظر سند هم سیّان هستند و استصحاب هم روایات متضافره دارد فلذا وجهی برای تقدیم یکی بر دیگری وجود ندارد. اگر کسی آخر الامر اینگونه گفت به او می گوییم: در اینصورت در مجمع تعارض و تساقط می کنند و سراغ استصحاب عدم نسخ می رویم که اجماعی است، سراغ حجیت اخبار امارات قبل از اینکه اخبار استصحاب بیاید می رویم و می گوییم: قبل از اینکه اخبار استصحاب بیاید بلا اشکال نسبت به استصحاب ردع تحقق یافته بود و قبل از اینکه اخبار استصحاب بیاید مردم به خبر ثقه عمل می کردند و حجت بوده است همان را استصحاب می کنیم.

بررسی تقدیم امارات موافق بر استصحاب

اینکه تا به حال بحث کردیم و ثابت نمودیم که امارات بر اصول علمیه شرعیه مقدم هستند، آیا این تقدم مطلق است و در اماره مواق و مخالف جریان دارد یا فقط در مورد اماره مخالف است؟ قدر مسلم از این مباحث این است که اگر اماره خلاف استصحاب شد بر استصحاب مقدم است. اما اگر اماره موافق استصحاب شد آیا بر استصحاب مقدم است نه؟ آیا می شود در یک مسأله در عرض واحد هم به استصحاب عمل کرد و هم به اماره؟

البته این بحث اعم است و در همه اصول شرعیه ای که موافق اماره است جاری می باشد.

قدماء اصحاب آن هنگام که هنوز این بحثها صاف و روشن نشده بود کثیراً ما می بینیم که در یک مسأله هم به اصل استدلال می کنند و هم به اماره.

اینکه بگوییم اماره مطلقاً مقدم است یا در خصوص مخالف باید به دلیل اعتبار و تقدیم اماره بر اصول عملیه مراجعه کنیم که مقتضایش مطلق است یا خاص.

تقدیم امارات موافق بر استصحاب بر اساس ورود

یک بیان برای تقدیم ورود بود که سه تقریب برای آن ذکر کردیم. روشن است که طبق قول به ورود فرقی بین اماره موافق و مخالف نیست و هر دو بر اصول شرعیه مقدم و استصحاب هستند. مرحوم آخوند به این جهت التفات داشت فلذا می گفت که اگر اماره به چیزی قائل شود در واقع نقض الیقین بالحجه پیش می آید - بر اساس معنایی که محقق اصفهانی از کلام آخوند انجام داده است- طبق این معنا اماره مطلقاً بر استصحاب مقدم است و لذا مرحوم آخوند بر شیخ خرده گفت که مقتضای دلیل ایشان عدم تقدم اماره در صورت موافقت است.

تقدیم امارات موافق بر استصحاب بر اساس حکومت

اما بر مبنای حکومت، طبق تقریب مرحوم نائینی و آقای خویی امارات مطلقاً بر استصحاب مقدم هستندچون اماره علم است و با وجود علم نوبت به استصحاب نمی رسد. اما طبق تقریب مرحوم شیخ که عدم اعتناء به خلاف است فقط اماره مخالف بر استصحاب مقدم است. و اماره موافق تقدمی بر استصحاب ندارد.

عدم تقدیم امارات موافق بر استصحاب بر اساس قصور مقتضی

اما نسبت به قصور مقتضی هم امر به همین منوال است و اماره مطلقاً مقدم بر استصحاب است، در جایی که اماره عقلائیه به یک چیزی قائم شده است عقلاء برای لا تنقض الیقین بالشک اطلاقی نمی بینند و می گویند: مراد متکلم از اینکه فرموده است لا- تنقض الیقین بالشک غیر مورد اماره است. عمل به مورد اماره امر عقلائی است و بعید است که شارع مقدس بر خلاف روش عقلاء مشی نموده باشد این استبعاد سبب می شود که بگوییم لا تنقض مواردی را که استصحاب با اماره جمع شده است نمی گیرد. پس معتبر بودن استصحابی که مفادش مخالف اماره است خلاف طریقه عقلاء است و اماره بر آن مقدم است، اما در جایی که اماره موافق استصحاب است اینجا معتبر بودن استصحاب خلاف طریقه عقلاء نیست و اگر قائل شویم که شارع استصحاب را در عرض اماره معتبر کرده است حرکت برخلاف طریقه عقلاء لازم نمی آید. چرا که ریشه قصور مقتضی استبعادی است که در سیره عقلاء وجود دارد، این استبعاد در جایی است که استصحاب برخلاف اماره باشد و نکته انصراف اخبار استصحاب فقط در این حالت وجود دارد نه در استصحاب موافق. فلذا ما قدیماً و جدیداً می گفتیم که کار فقهای سابق که در عرض واحد هم به استصحاب تمسک می کردند و هم به اماره کار درستی است و وجهی برای تقدیم امارات موافقه بر اصول شرعیه نداریم. اینکه مرحوم آخوند بر مرحوم شیخ خرده گرفت از باب جدل اشکالش بر شیخ درست است اما مبنای اشکالش درست نیست.

عدم تقدیم امارات موافق بر استصحاب بر اساس تخصیص

و اگر وجه تقدیم امارات بر استصحاب تخصیص باشد پر واضح است که این وجه فقط در خصوص اماره مخالف وجود دارد. تخصیص خوردن یک دلیل به وسیله دلیل دیگر در صورتی است که بین آنها تنافی باشد و در اماره موافق تنافی نیست لذا وجهی ندارد بگوییم در اماره موافق استصحاب جاری نیست.

حاصل کلام اینگونه می شود:

اگر وجه تقدیم ورود باشد واضح است که تقدیم مطلق است و اگر تخصیص باشد واضح است که مطلق نیست اما حکومت و تخصیص به بیان قصور مقتضی نتیجه شان خاص است.

استصحاب/خاتمه / نسبت بین امارات و سائر اصول عملیه و همچنین نسبت بین استصحاب و سائر اصول عملیه ۹۴/۱۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/خاتمه / نسبت بین امارات و سائر اصول عملیه و همچنین نسبت بین استصحاب و سائر اصول عملیه

بحث در این مطلب که آیا تقدم امارات بر استصحاب مختص به اماره مخالف است یا اعم از اماره مخالف و موافق می باشد تمام شد. کلمه ای که باقی مانده است اشاره به روایت مسعده بن صدقه است که در بحث برائت مطرح شده است. عرض کردیم در کلمات علماء و فقهاء تمسک به اماره در عرض تمسک به استصحاب صورت می گیرد و این مطلب در روایت مسعده نیز ادعا شده است. در ذیل این روایت وارد شده است که: الاشیاء کلها علی ذلک حتی تستبین او تقوم به البیّنه که به وسیله اصاله الحل به حلیت همه اشیاء حکم شده است. با اینکه می بینیم قاعده حل به مواردی تطبیق شده است که در آن موارد استصحاب موافق وجود دارد. مثلاً در موردی که شخص احتمال می دهد که زوجه او اخت رضاعی وی باشد حضرت قاعده حل را تطبیق کرده است با اینکه استصحاب عدم رضاع جاری است یا در مورد چیزی که خریداری شده است و احتمال مسروقه بودن آن می رود حضرت به قاعده حل تمسک کرده است با اینکه در آن موارد قاعده ید هم جاری است. اینکه حضرت به قاعده حل تمسک کرده است در جایی که استصحاب در آن موارد وجود دارد، قاعده ید وجود دارد به ذهن می زند که در اصول عملیه نسبت به امارات هم اینگونه است و رابطه استصحاب با اماره همانند رابطه قاعده حل با استصحاب است.

در واقع شارع می خواهد برای مکلف مجوز و منجز قرار بدهد، حالا دو تا خطابش باهم شامل بشود یا یک خطابش چه فرقی می کند؟. اینکه بگوییم فقط اماره شامل است و لا- تنقض شامل نیست دور از ذهن است. پس اولاً- تقدم امارات موافقه بر استصحاب دلیل ندارد، ثانیاً سیره فقهاء سابق استدلال به هر دو در کنار هم است و ثالثاً در روایات هم به هر دو در کنار هم استدلال شده است لذا به این نتیجه می رسیم که امارات و استصحاب اگر موافق باشند هر دو قابل تمسک هستند.

رابطه امارات با سائر اصول عملیه

مطلب اخیری که باقی مانده است این است که ما تا به حال نسبت استصحاب را با امارات ملاحظه می کردیم. الان می خواهیم نسبت امارات را با سائر اصول عملیه بحث می کنیم که امارات چه نسبتی با سائر اصول عملیه دارند؟ در اینجا هم بلا اشکال امارات بر سائر اصول عملیه مقدم هستند کلام در وجه تقدم است که به چه بیانی امارات بر سائر اصول عملیه مقدم هستند؟

وجه تقدم امارات بر سائر اصول باختلاف اصول مختلف است. تارةً اصول عملیه جزء اصول عقلیه است مثل برائت عقلی، تخییر عقلی و احتیاط عقلی. و اخری اینکه جزء اصول شرعیه است.

رابطه امارات با اصول عملیه عقلیه

اما نسبت امارات به اصول عقلیه واضح است که ورود می باشد و مرحوم شیخ انصاری هم در کلماتش این را مطرح کرده است. وجه ورود این است که موضوع برائت عقلی «لا ـ بیان» یا به عبارت دیگر«عدم مصحح عقوبت» است، و امارات بعد از ثبوت حجیتشان بالوجدان مصحح عقوبت را درست می کنند و بالوجدان بیان محسوب می شوند. اینکه می گوییم بالوجدان اینگونه هستند به این دلیل است که ادله آنها یقینی است، اگر کسی خلاف اماره حرکت کند و به خلاف واقع بیفتد قطعاً مصحح عقوبت دارد، قطعاً عقاب او قبح ندارد. وقتی که بالوجدان مصحح عقوبت درست شد موضوع قبح عقاب بلا بیان که عدم البیان است بالوجدان مرتفع می شود. و هذا هو الورود.

وجه ورود در تخییر عقلی که در دوران امر بین محذورین جاری است این است که موضوع تخییر عقلی عدم وجود مرجح است، بدیهی است اگر یک طرف اماره داشت بالوجدان مرجح محقق است.

وجه ورود در احتیاط عقلی نیز این است که موضوع احتیاط عقلی مرکب از دو چیز است یکی علم به تکلیف یا احتمال منجز تکلیف است که در شبهات قبل الفحص وجود دارد و دیگری عدم وجود مؤمن است. با توفر این دو شرط عقل به وجوب احتیاط حکم می کند. در اینجا پر واضح است که اماره شرط دوم را از بین می برد و مؤمن از عقاب محسوب می شود. علم به حجیت اماره علم به تأمین از عقاب نیز می باشد، وقتی که علم به تأمین حاصل شد موضوع احتیاط عقلی که عدم وجود مؤمن است از بین می رود. لذا ادله امارات همانند برائت عقلی و تخییر عقلی بر احتیاط عقلی نیز وارد هستند و بر آنها مقدم می باشند.

رابطه امارات با اصول عملیه شرعیه

اما نسبت به اصول عملیه شرعیهِ منهایِ استصحاب، الکلام هو الکلام در بحث ادله امارات و استصحاب است.

مرحوم آخوند همانند رابطه بین اماره و استصحاب معتقد است که ادله امارات نسبت به برائت شرعیه وارد هستند به خاطر اینکه با قیام اماره شما به حکم عالم می شوید من وجه، از جهت قیام اماره حکم از جهالت مطلق خارج می شود و حکمی می شود که قام به الاماره. در حالی که رفع ما لا یعلمون یعنی حکمی که اصلاً نمی دانی حتی من وجه، یعنی حکمی که مجهول مطلق است لذا با وجود اماره، موضوع برائت شرعی که جهل مطلق است وجداناً از بین می رود و هذا هو الورود. بدیهی است که این حرف نسبت به تقدیم امارات بر قاعده طهارت و قاعده حل نیز جاری می شود.

ایشـان ایـن حرف را نـه در این بحث بلکه در تقـدیم استصـحاب بر اصـول عملیه آورده است. مـا آنجـا بحث می کنیم که این حرف درست است یانه؟

قائلین به حکومت می گویند که ادله اعتبار امارات جعل علمیت است، وقتی که جعل علمیت شد بر رفع ما لایعلمون ، کل شئ حلال و کل شئ نظیف حاکم می شود. چون با اعتبار علمیت غایت این اصول محقق می شود و مجالی برای جریان آنها باقی نمی ماند.

قـائلین به قصور مقتضـی هم می گوینـد که در موارد وجود امـارات، لا یعلم از بین رفته و اصولی که موضوعشان لایعلم اسـت جاری نمی گردد.

تخصیصـی ها مثل مرحوم سـید محمد باقر معتقدند که ادله امارات مخصـص همه اصول شـرعیه هسـتند اما در هر کدام به یک بیانی که در جلسات گذشته آنها را مطرح نمودیم.

هذا تمام الکلام در رابطه بین امارات و جمیع اصول عملیه اعم از اصول شرعیه و عقلیه.

بعد از بیان مطالبی که مرحوم آخوند متعرض آنها نشده است به کلام مرحوم آخوند بر می گردیم که به بررسـی استصحاب با سائر اصول عملیه می پردازد.

رابطه بین استصحاب و سائر اصول عملیه

مرحوم آخونـد فرموده است: کمـا اینکه امـارات بالورود بر استصـحاب مقـدم هسـتند کـذلک استصـحاب بر سائر اصول عملیه بـالورود مقـدم است. ایشـان همـان ورود را در اینجـا نیز تکرار کرده است. در مقابـل ایشـان بعض دیگر مثـل مرحـوم نـائینی و مرحوم آقـای خویی قائـل به حکومت هسـتند، و مرحوم شـیخ انصاری تفصـیلی دارد و در بعض موارد قائل به وورد است و در بعض موارد قائل به حکومت است.

دیدگاه مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد فرموده است که وجه تقدم استصـحاب بر سائر اصول ورود است. به همان بیانی که در امارات گفتیم. ایشان در تعلیقه رسائل وجه تقدم را اینگونه بیان کرده است: اصول عملیهِ منهایِ استصحاب موضوعشان عدم العلم مطلق است، رفع ما لا یعلمـون یعنی مـا لاـ یعلم من جمیع الوجوه و معلوم من جهه را نمی گیرد. «کـل شـئ حلاـل حتی تعرف انه الحرام» این «حتی تعرف» صدر کلام و «کل شئ حلال» را قید می زند یعنی هر چیزی که حرمتش و حلیتش معلوم نیست و مشکوک است حلال می باشـد. و همچنین است در قاعده طهارت. ایشان فرموده است: استصـحاب بالوجدان علم به حکم است من وجه، شـما وقتی استصـحاب می کنیـد به بقاء حکم از جهت اینکه قبلًا متیقن بوده است علم پیدا می کنید، لا تنقض الیقین بالشک مشـکوک و مجهول شـما را از مجهول مطلق بودن خارج می کنـد. الان شـما علم پیـدا می کنیـد به اینکه باید طبق متیقن عمل بکنید از آن وجه و رهگذر که نقض یقین به شک لازم نیاد، لذا در موارد استصـحاب، حکم از حیث اینکه متیقن یقینی باید به شک نقض نشود حکمش معلوم است و بایـد طبق یقین سابق عمل شود. یا از این حیث که ترک عمل به متیقن سابق، نقض یقین به شـک است باید به آن عمل شود. پس بالاخره در هر حال حکم از جهل مطلق خارج می شود و معلوم من وجه می شود.

اگر یادتان باشـد مرحوم آخوند در بحث وضع عام و موضوع له عام می گفت که گاهی شـئ معلوم است مطلقاً و اخری اینکه شئ معلوم است من وجه، شـیئی که معلوم من وجه است دیگر مجهول مطلق نیست. مثلًا کسـی که پشت دیوار ساکت ایستاده است مجهول مطلق است امـا وقتی صـدا کرد و ما از راه صـدا فهمیـدیم که کسـی پشت دیوار است او من وجه معلوم می شود. ایشان می فرمود: العلم بوجه الشـئ العلم بذلک الشئ من وجهٍ. الان از جهل مطلق خارج شدیم و او را می دانیم بوجه. در اینجا هم اینگونه است با وجود استصـحاب نمی توانی بگویی وجوب نماز جمعه را نمی دانم و هیچ علمی نسـبت به آن ندارم، بلکه با وجود استصـحاب علم پیدا می کنیم به وجوب نماز جمعه از جهت اینکه متیقن سابق و مشکوک لاحق است و نقضش جایز نیست و همین مقدار علم و آگاهی کافی است تا برائت جاری نگردد.

ص: ۱۸۲

بررسی کلام مرحوم آخوند

در بررسی فرمایش مرحوم آخوند باید آنرا دو قسم کنیم و کلام ایشان را نسبت به هر دو قسم بررسی نماییم. یک قسم اصول عملیه عقلیه و دیگری اصول عملیه شرعیه.

نسبت به اصول عقلیه ما هم معتقدیم که نسبت استصحاب با اصول عقلیه نسبت وارد و مورود است. وقتی که استصحاب قائم شد استصحاب وجداناً بیان است چون دلیل حجیتش قطعی است و اخبار که دلیل حجیت استصحاب هستند در نهایت به قطع منتهی می شوند. لذا بیانیت استصحاب وجدانی است.پس بلا اشکال استصحاب چه مجرد جری عملی باشد چه حکم ظاهری باشد و چه جعل علمیت باشد در هر حال اثرش تنجز واقع است و با وجود استصحاب مولا مبرّر عقوبت دارد (در برائت عقلی)، مرجح وجدانی وجود دارد(در تخییر عقلی) لذا در هر حال استصحاب مقدم بر اصول عقلیه است.

پس استصحاب وجداناً مؤمّن است، معذر است، منجز است، مرجح است لذا با وجود آن نوبت به اصول عقلیه نمی رسد.

انما الکلام در رابطه استصحاب با اصول شرعیه است. مقصود ما از اصول شرعیه برائت شرعیه، قاعده حل، قاعده طهارت، احتیاط شرعی و تخییر شرعی است. البته احتیاط شرعی عند الاصولین ثابت نیست و همچنین است تخییر شرعی. مهم در اصول شرعیه سه تای اولی است، برائت شرعی، قاعده حل و قاعده طهارت.

مرحوم آخوند فرمود که این نسبت ورود است. لکن به نظر ما این سخن درست نیست و ما اگر ورود مرحوم آخوند را در رابطه امارات با استصحاب بپذیریم فرمایش ایشان در اینجا که رابطه بین استصحاب و اصول عملیه شرعیه است قابل پذیرش نیست و بی وجه است. ما دو حرف از ایشان را قبول داریم، اینکه ایشان فرمود ادله استصحاب موجب می شوند علم من وجه به حکم پیدا شود حرف درستی است چون بدیهی است که با وجود ادله استصحاب انسان من وجهٍ به حکم علم پیدا می کند. و همچنین اینکه فرمود موضوع اصول عملیه عدم علم مطلق است این هم درست است. آنچه که گیر دارد و ایشان حل نکرده است این است که همانطور که با جریان استصحاب شما علم من وجه پیدا می کنید با جریان ادله بقیه اصول عملیه هم علم من وجه پیدا می کنید، همانطور که لا تنقض که جاری شد علم به حکم من وجه پیدا می کنیم، رفع ما لا یعلمون هم که جاری شد علم من وجه به حکم پیدا می کنیم، علم پیدا می کنیم به حکم به عنوان اینکه لا یعلم حکم ندارد و مرفوع است، به عنوان لا یعرف حلال است، به عنوان لا یعلم طاهر است اینجا هم به جریان ادله اصول عملیه علم بوجه به حکم پیدا می کنیم. مرحوم آخوند آمد ادله استصحاب را اجرا کرد و گفت استصحاب را جاری می کنیم و به برکت اخبار استصحاب، حکم معلوم من وجه می شود و دیگر نوبت به رفع ما لا یعلمون و کل شئ حلال و کل شئ طاهر نمی رسد. ولی ما می گوییم: چرا نوبت به آنها نرسد؟ موضوع هر دو شک و محمول هر دو علم آور است به تطبیق ادله شان به محمول علم من وجه پیدا می کنیم، از همان وجه موضوعشان به حکم علم پیدا می کنیم. اگر کل شئ حلال یا کل شئ طاهر جاری شد به حلیت و طهارت علم پیدا می کنیم از جهتی که مشکوک مطلق هستند، در لا تنقض هم اینجور است شما اگر استصحاب کردید به حکم علم پیدا می کنید من وجهِ نقضِ الیقینِ بالشک. بالاخره هر دو معلوم من وجه هستند. اینکه مرحوم آخوند اول استصحاب را جاری می کند و نتیجه می گیرد که مستصحب معلوم من وجه می شود و موضوع بقیه اصول از بین می رود ما بر عکس می کنیم اول برائت را جاری می کنیم و مجرای برائت معلوم من وجه می شود و با وجود آن، موضوع لا تنقض که شک مطلق است از بین می

رود. اینکه آخوند ابتداءً استصحاب را جاری می کند و ادعا می کند که با وجود استصحاب جریان اصول شرعیه دوری است و مثل باب امارات و استصحاب است حرف ما این است که این قیاس مع الفارق است. ما در آنجا قبول کردیم که اول ادله امارات جاری می شود و مانعی برای جریان آنها وجود ندارد و استصحاب نمی تواند مانع از جریان آنها بشود، فلذا وقتی که ادله امارات جاری شد نقض الیقین بالحجه می شود حالا ـ که نقض الیقین بالحجه شد موضوع استصحاب که نقض الیقین بالشک است مرتفع می شود ما هم اول کلام ایشان را قبول داشتیم و ما هم معتقد بودیم که در ابتداء ادله امارات جاری هستند چون موضوعشان شک است و ما بالوجدان شک داریم. درست است که ادله استصحاب نیز موضوعشات نقض الیقین بالشک است اما با وجود اماره موضوع استصحاب از بین می رود و استصحاب نمی تواند مانع از جریان اماره بشود. ما این حرفها را قبول داشتیم، اشکال ما این بود که شک ارتفاع وجدانی پیدا نمی کند، و همچنان شک وجدانی با وجود اماره وجود دارد اما در محل کلام موضوعها مساوی هستند موضوع لا تنقض شک است ، موضوع رفع ما لایعلمون هم شک است وجهی ندرد که بگوییم در ابتداء لا تنقض آن را من وجه معلوم می کند و لا تصل النوبه الی ما لا یعلمون.

ص: ۱۸۳

نکته ظریف بحث اینجا است که آنجا که آخوند گفت موضوع استصحاب نقض الیقین بالشک است نه شک، برای خراب کردن استصحاب بود. اما اگر اینجا تشبث کنیم به اینکه موضوع استصحاب نقض الیقین بالشک است نه شک اثر ندارد. الان مورد ما هم مصداق نقض الیقین بالشک است و هم مصداق رفع ما لا یعلمون است. اگر ادله استصحاب جاری بشود نتیجه اینگونه می شود: به عنوان نقض الیقین بالشک عمل واجب است، به عنوان رفع ما لا یعلمون عمل واجب نیست. و هر دو من وجه معلوم هستند و هیچ وجهی ندارد که بگوییم ادله استصحاب بر ادله سائر اصول عملیه ورود دارند. لذاست که مرحوم شیخ و مرحوم نائینی و مرحوم آقای خویی ورود آخوند را کنار گذاشته اند.

دیدگاه شیخ انصاری

مرحوم شیخ تفصیل داده و فرموده است ادله استصحاب نسبت به بعض ادله برائت وارد و نسبت به بعض دیگر حاکم هستند.

بعضی از ادله برائت مفادشان قبح عقاب بلا بیان است مثل ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً که مقصود از رسول « حجه» است و استصحاب بلا ـ شک حجت است. بدیهی است اگر دلیل برائت را این آیه گرفتیم برائت از اصول شرعیه خارج می شود و ارشاد به حکم عقل می شود که برائت عقلیه است. پس مرحوم شیخ فرموده است اگر ادله برائت شرعیه ادله ای باشد که مفادشان قبح عقاب بلا بیان است استصحاب بر آنها وارد می باشد. به نظر ما این حرف ایشان حرف متینی است.

در ادامه فرموده است: اما اگر ادله برائت مفادشان اینگونه نباشد استصحاب بر ادله اصول شرعیه حاکم است.

ص: ۱۸۴

استصحاب/خاتمه /تقدیم استصحاب بر سائر اصول عملیه ۹۴/۱۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/خاتمه /تقدیم استصحاب بر سائر اصول عملیه

رابطه استصحاب با سائر اصول عملیه

بررسی دیدگاه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند ورود استصحاب بر سائر اصول عملیه را ادعا کرد و لکن گفتیم که این وجه درست نیست. عرض کردیم که ادله استصحاب با ادله سائر اصول عملیه از نظر موضوع متحد بوده و هر دو شک هستند، همچنین از نظر محمول هم هر دو مساوی هستند و هر دو تعبد به حکم ظاهری هستند. اینکه مرحوم آخوند فرمود: ادله استصحاب سبب می شود که حکم واقعی معلوم بشود من وجه، فلذا موضوع برائت که جهل من جمیع الوجوه است مرتفع می شود عرض کردیم این سخن تمام نیست. همانطور که به برکت اخبار استصحاب به حکم واقعی من وجهٍ و فی الجمله علم پیدا می کنیم و می فهمیم که حکم واقعی حکمی است که ما متعبد به بقاء آن هستیم ظاهراً، همانطورکه در سمت استصحاب این مسأله وجود دارد و در آن روزنه ای به واقع وجود دارد و واقع فی الجمله معلوم است و حکم واقعی سابق در مقام ظاهر باقی است به همین ترتیب در ناحیه رفع ما لا یعلمون هم علم من وجه پیدا می شود. وقتی حدیث رفع تطبیق می شود، به حکم واقعی فی الجمله علم پیدا می شود. الان که حدیث رفع را جاری کردیم علم پیدا کردیم که اگر حکم واقعی اینجا موجود باشد آن حکم ظاهرا مرتفع است، اگر رفع ما لا-یعلمون نبود و شارع به ما نگفته بود رفع ما لایعلمون، این مشخصه برای ما روشن نمی شد، اگر این دلیل نبود نمی توانستیم بگوییم حکم واقعی ظاهراً مرفوع است ، اما با توجه به حدیث رفع یک معرفت اجمالیه پیدا می شود که اگر الزام فی البین موجود باشد، استحقاق عقوبت وجود ندارد. پس به برکت حدیث رفع و کل شئ حلال و کل شئ طاهر علم فی الجمله پیدا می شود. مثلاً- من به نجاست یک شئ جاهل مطلق هستم ولی وقتی که کل شئ طاهر تطبیق شد علم پیدا می کنم که اگر نجاستی در اینجا باشد من به ارتکاب آن معذور هستم.

ص: ۱۸۵

دیدم که شیخ انصاری شبیه این اشکال را در کل شئ مطلق گفته است. بعضی گفته اند که استصحاب بر « کل شئ مطلق حتی یرد فیه نهی او امر» وارد است، لکن مرحوم شیخ گفته است که اینها سیان هستند و شبیه این اشکالی را که ما به مرحوم آخوند کردیم ایشان در رد ورود فرموده است. فرموده است: موضوع هر دو و محمول هر دو سیان هستند و رابطه آنها ورود نیست.

دیدگاه شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری در مقام تفصیل داده است. ایشان ادله برائت و قاعده حل و طهارت را به دو قسم تقسیم کرده و گفته است: یک قسم از ادله برائت مفادشان همان حکم عقل است مثل ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً که می گوید تا حجت تمام

نشود ما عقاب نمی کنیم. فرموده است: استصحاب به این خطابات وارد است. اما یک قسم دیگر از ادله برائت، لسانشان حکم عقل نیست و غیر از حکم عقل اضافه ای نیز آورده اند. مثل کل شیئ مطلق حتی یرد فیه نهی. این روایت اطلاق را هم جعل کرده است این مطلب اضافه تر از حکم عقل است، عقل حلیت و اطلاق را نمی گوید، عقل فقط استحقاق عقوبت را نفی می کند. فرموده است نسبت به این خطابات اخبار استصحاب حاکم هستند به خاطر اینکه اخبار استصحاب همان نهی را توسعه می دهند. قبلاً حرام بود الان شک داریم حرام است یا نه؟ استصحاب می گوید: همچنان حرام است. حرام است یعنی همان ورود نهی ادامه دارد غایت کل شیئ مطلق ورود نهی است و استصحاب می گوید که نهی وارد شده است. در واقع استصحاب می گوید که همان امر سابق که وارد شده بود ادامه دارد و ورود آن را توسعه می دهد وقتی اینگونه شد استصحاب مزیل یا مثبت غایتی می شود که در حدیث کل شیئ مطلق حتی یرد فیه نهی بیان شده است. فلذا استصحاب می گوید که ورود نهی انجام گرفته است ادعاءً و هذا معنی الحکومه.

ص: ۱۸۶

مناقشه مرحوم نائینی در کلام مرحوم شیخ

مرحوم نائینی به مرحوم شیخ اشکال کرده است که اشکالشان به جا هم است می گوید چطور شد که مرحوم شیخ فقط سراغ حتی یرد فیه نهی رفت؟ با اینکه این روایت هم اشکال سندی دارد، هم اشکال دلالی دارد و نمی تواند برائت را ثابت نماید. عمده دلیل برائت رفع ما لا_ یعلمون است، عمده دلیل حلّ کل شئ حلال حتی تعرف انه الحرام است چطور شد که ایشان تمرکز بیانش را در چیزی قرار داده است که دلالـلتش بر برائت واضح نیست چون ظاهر حتی یرد امر او نهی ورود امر و نهی واقعی است چون «یرد» غیر از «یصل» است.

بالاخره مرحوم نائینی جواب شیخ را نپذیرفته است لذا ایشان باید حل را در رفع ما لا یعلمون مطرح می کرد در کل شئ حلال حتی تعرف انه الحرام مطرح می کرد.

لکن به ذهن می آید که ایشان که رفع ما لا یعلمون را مطرح نمی کند به این دلیل است که رفع ما لایعلمون را از قسم اول می داند که لسانش حکم عقل است. در کثیری از موارد مرحوم شیخ انصاری می گوید که مرفوع به وسیله حدیث رفع مؤاخذه است. حدیث رفع می گوید هر جا را که نمی دانی مؤاخذه رفع شده است حالا شیخ ادعا می کند که استصحاب، مؤاخذه را وجداناً ثابت می کند. امااینکه ایشان کل شئ حلال حتی تعرف انه الحرام را مطرح نکرده است به این خاطر است که قاعده حل مربوط به شبهات موضوعیه است نه شبهات حکمیه در حالی که اصل بحث و مهم در بحث مربوط به شبهات حکمیه است. لذا آمده است کل شئ مطلق را مطرح کرده که از نظر ایشان این دلیل اظهر روایات است و تلاشش را معطوف به کل شئ مطلق کرده است. خلاصه اینکه به نظرمی رسد به این بیان می شود از شیخ انصاری دفاع کرد.

ص: ۱۸۷

لکن انصاف این است که اشکال مرحوم نائینی درست است. سابقاً گذشت که عمده دلیل برائت شرعیه رفع ما لا یعلمون است و اینکه کسی ادعا کند که این دلیل همان حکم عقل را می گوید درست نیست رفع ما لا یعلمون یک اعتبار است، در رفع ما لا یعلمون مرفوع خود حکم است نه مؤاخذه لذا باید رابطه ادله استصحاب و این دلیل را حل کنیم.

دیدگاه مرحوم نائینی و آقای خویی

لذا مرحوم نائینی و بعد از ایشان مرحوم آقای خویی در صدد حل دیگری بر آمده اند و آن حل حکومت است گفته اند که ادله استصحاب حاکم بر این اصول است. مرحوم آقای خویی فرموده است به همان بیانی که ما در امارات گفتیم استصحاب بر سائر اصول عملیه حاکم است، خصوصاً که قائل بشویم استصحاب از امارات است که در اینصورت حکومت واضحتر است. مرحوم آقای خویی همین چند تا کلمه را فرموده و بحث را تمام کرده است. این فرمایش ایشان را باید باز کنیم. توضیح مطلب این است:

تارةً می گوییم که استصحاب از امارات است، طبق این مبنا ما نیز حکومت را می پذیریم. ایشان در امارات قائل هستند که شارع در امارات ما را متعبد به علم کرده است با وجود این تعبد ادعاءً موضوع برائت و قاعده حل و قاعده طهارت از بین می رود و غایت آنها حاصل می شود. پس اگر گفتیم استصحاب از امارات است و در امارات جعل علمیت است حکومت تمام است.

و تارةً اخری می گوییم که استصحاب از امارات نیست ولی اصل محرز است که مبنای مرحوم نائینی است. ایشان فرموده است که استصحاب اصل محرز است و بر سائر اصول عملیه حاکم است مثل حکومت امارات بر استصحاب منتها با این تفاوت که امارات علم به واقع هستند و چون علم به واقع هستند شک در واقع را که موضوع استصحاب است رفع می کنند.

شبیه همین بیان در رابطه بین استصحاب و سائر اصول عملیه هم وجود دارد. فرموده است: استصحاب اصل محرز است. ایشان اصل محرز را که از ابداعات خود ایشان است اینجور معنا می کند: اصل محرز تعبد به علم در مقام عمل است. توضیح اینکه:

ما سه جور تعبد داریم:

یک نوع تعبد تعبد به علم به لحاظ واقع است، شارع با تعبد خودش انسان را عالم به واقع اعتبار می کند. مرحوم نائینی می فرماید: این نحو تعبد را شارع در امارات انجام داده است.

نوع دوم تعبد این است که شارع تعبد به علم کرده و مکلف را عالم اعتبار نموده است لکن در مقام عمل نه در واقع، گفته است: جعلتک عالماً فی مقام العمل، یعنی در مقام عمل مثل عالم عمل کن. این نوع تعبد، محرز در مقام عمل است نه محرز واقع. مرحوم نائینی فرموده است این نوع تعبد در استصحاب رخ داده است چون مراد از لاـتنقض نهی از نقض عملی است، یعنی روایت می گوید تو در مقام عمل به یقین عمل کن یعنی تو را عالم قرار دادم در مقام عمل. آنجا که حضرت می فرماید: فانه علی یقین من وضوئه در واقع او را یقین دار به وضو فرض و اعتبار کرده است. لذا استصحاب اصل محرز در مقام عمل است. این حرف مرحوم نائینی خیلی دور از روایات استصحاب نیست اما حرف آقای خویی که تعبد به واقع و یقین به واقع است خیلی دور از روایات استصحاب است و استفاده آن از روایات مشکل است.

نوع سوم تعبد این است که شارع مکلف را عالم اعتبار نکرده است نه عالم به واقع و به لحاظ کشف و نه عالم در مقام عمل، بلکه آنچه که اعتبار کرده است مجرد جری عملی و ترخیص و جعل حلیت و جعل اطلاق است بدون اینکه ما را به یقین تعبد کند نه در مقام کشف واقع و نه در مقام عمل. مثل رفع ما لا یعلمون که مجرد جری عملی به غیر عالم است، اصلاً شارع در رفع ما لا یعلمون عدم العلم را حفظ کرده و برای آن حکم جعل کرده است و همچنین است کل شئ حلال .

ص: ۱۸۹

مرحوم نـائینی فرموده است: از بین سه تعبـد فوق آنچه که در استصـحاب انجام گرفته است تعبـد قسم دوم است و آنچه که در سائر اصول انجام گرفته است تعبد از قسم سوم است، در قسم سوم شارع شک و جهل را حفظ کرده و آن را تبدیل به دانسـتن نکرده است ولی استصـحاب اینجور نیست. لـذا فرموده است که ادله استصـحاب بر قسم ثالث حاکم هسـتند به خاطر اینکه ادله استصـحاب در موضوع ادله قسم ثـالث تصـرف می کننـد و موضوع آنهـا را ادعـاءً نفی می کننـد لکن لا بالنظر الی الواقع بلکه بالنظر الی العمل. فرموده است: ادله سائر الاصول می گویند اگر نسبت به واقع شک داری حکم واقع برای شما رفع شده است. ادله استصـحاب می گویـد شـما در مقام عمل شک ندارید و همین مقدار برای رفع موضوع آن اصول کافی است. ادله امارات شک را نسـبت به واقع مرتفع می نمود، این قسم پر واضح است که موضوع سائر الاصول را از بین می برد. اما استصحاب شک را نسبت به مقام عمل رفع می کند و مکلف را در مقام عمل متیقن قرار می دهد. درست است که موضوع سائر الاصول شک در واقع است و ادله استصـحاب شـک در واقع را از بین نمی برد ولی چون به موضوع آنهـا نظـارت دارد و آن موضوع را در مقـام عمـل الغـاء می کنـد لـذا بر آنهـا حاکم است. سائر الاصول می گویـد اگر حکمی را نـدانستی من آن حکم را برداشـتم، استصـحاب می گوید تو واقع را در مقام عمل می دانی. لذا همین مقدار از تصرف در موضوع، حکومت است و موضوع آن را از بین می برد. حکومت معنای وسـیعی دارد همین که نظارت داشـته باشد و جنبه تفسـیری داشته باشد و متعرض آن شده باشد برای تحقق حکومت کافی است. یکی می گویـد اگر شک داری حلال است، طاهر است، دیگری می گویـد تو در مقام عمل شک نداری لذا حاکم آن می شود.

اما از طرف دیگر رفع ما لا یعلمون تعرض و نظارتی بر لا تنقض ندارد، رفع ما لا یعلمون و قاعده حل می گویند اگر شک کردی حلال است یا اگر شک کردی رفع شده است اما نمی گوید که شک داری یا نداری، حکم متعرض موضوع خودش نیست ولی استصحاب می آید شک را از بین می برد لذا حاکم بر آن می شود.

بررسی دیدگاه مرحوم نائینی و آقای خویی

به نظر ما حرف نائینی بناءً علی مبنای جعل علمیت درست است، پذیرش حرف ایشان تنها متوقف بر این است که بپذیریم مفاد استصحاب جعل علم است و لو در مقام عمل. و لکن سابقاً بیان شد که از اخبار استصحاب جعل علمیت به واقع که اماره باشد اصلا استفاده نمی شود جعل علمیت در مقام عمل هم برای ما ثابت نیست. اینکه معنای لاتنقض این باشد که من تو را متیقن در مقام عمل قرار دادم برای ما ثابت نیست. از لا تنقض بیش از جری عملی طبق یقین سابق استفاده نمی شود. اینکه بگوییم به برکت اخبار استصحاب من یقین به واقع دارم کشفاً یا یقین به واقع دارم عملاً از اخبار استصحاب چنین مطلبی کشف نمی شود لذا فرمایش حکومت بکلا بیانیه چه بیان مصباح و چه بیان فوائد موقوف بر جعل علمیت است لکن ما استفاده جعل علمیت از اخبار استصحاب را قبول نداریم. درست است که ما به حمل شایع طبق یقین و مثل متیقِّن عمل می کنیم اما اینکه در مقام اعتبار و حمل اولی شارع ما را متیقن قرار داده باشد منکر هستیم.

دیدگاه استاد:

بر اساس قصور مقتضی که ما نسبت به امارات و استصحاب قائل شدیم تقدیم استصحاب بر سائر اصول علی تقدیرٍ تمام است و علی تقدیرٍ تمام نیست. اگر کسی عمل به استصحاب را بر اساس سیره عقلاء بداند و معتقد باشد که لا تنقض امضاء سیره عقلاء است، البته برای ما این مسأله صاف نیست که دلیل استصحاب سیره عقلاء است ولی اگر کسی چنین ادعا کرد و دلیل استصحاب را سیره عقلاء دانست در اینصورت برای رفع ما لا یعلمون و کل شئ طاهر و کل شئ حلال اطلاقی منعقد نمی شود. عقلاء از این خطابات خلاف سیره خود را نمی فهمند. رفع ما لا یعلمون جایی است که همه راهها بسته شده و جهل به معنای واقعی کلمه داریم و راه عقلائی نداریم. لا تنقض راه عقلائی است در این جا ابناء المحاوره برای رفع ما لا یعلمون اطلاقی احساس نمی کنند و می گویند این دلیل نمی تواند جایی را بگوید که طریق عقلائی وجود دارد، خصوصاً که خود رفع ما لا یعلمون و قاعده حل هم یک امر عقلائی است و این امر عقلائی در جایی است که طریق نباشد و فرض هم این است که استصحاب طریق است. پس اگر استصحاب امر عقلائی باشد و اماره عقلائیه باشد با وجود این اماره عقلائیه اطلاقی برای رفع ما لا یعلمون منعقد نمی شود.

ص: ۱۹۱

پس اگر کسی اینگونه گفت می گوییم سائر اصول قصور مقتضی دارند.

اما اگر کسی سیره عقلاء بر استصحاب را قبول نکند و بگوید که لا تنقض اصل عملی است و تعبدی است بر خلاف آنچه که عقلاء می گویند یا لا اقل تعبدی است که طبق آن عقلاء نیست و تأسیس است و چیز جدیدی است اینجا می گوییم که استصحاب با سائر الاصول باهم تعارض می کنند. استصحاب می گوید وجوب باقی است و سائر اصول می گویند وجوب نیست.

استصحاب/خاتمه /تقدم استصحاب بر سائر اصول عملیه ۹۴/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/خاتمه /تقدم استصحاب بر سائر اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

بحث در وجه تقدیم استصحاب بر سائر اصول عملیه بود. ورود و حکومت و قصور مقتضی تمام شد.

بررسی دیدگاه شهید صدر

اگر کسی همه اینها را منکر شد که مرحوم سید محمد باقر منکر شده است، لا محاله طریق منحصر می شود به قرینه نوعیه که همان تخصیص است. ادعا این است که اخبار استصحاب مخصِّص ادله سائر اصول عملیه شرعیه هستند گرچه نسبت اینها عموم و خصوص من وجه است. وجه تقدیم اخبار استصحاب بر آنها اظهریت اخبار استصحاب از ادله سائر اصول عملیه است. وجه اظهریتش این است که اخبار استصحاب به یک علت ارتکازی معلل هستند، در این اخبار تعلیل شده است که لانک کنت علی یقین من وضوئک که از علل ارتکازی بوده و موافق ارتکاز عقلاء است، وقتی که علت موافق ارتکاز شد ظهور معلّل قوی می شود و خطاب واضحتر می شود. چیزی که در ارتکاز است و در لسان دلیل به همان امر ارتکازی معلل شده است ظهورش از چیزی که تعبد محض است و موافق ارتکاز نیست قویتر است. در اخبار استصحاب کلمه ای مثل ابداً وجود دارد، همه این قرائن باعث می شود که اخبار استصحاب از سائر اصول عملیه اقوی باشد. لذا مرحوم سید محمد باقر قائل شده است که اخبار استصحاب ادله سائر اصول عملیه را تخصیص می زند.(۱)

ص: ۱۹۲

۱- (۱) . و امّا الاستصحاب مع البراءه الشرعیه فقد یقال بعدم وجود نکته تقتضی تقدیم دلیله علی دلیلها لأنَّ النسبه بینهما العموم من وجه، و لکن الصحیح انه فی الشبهات الموضوعیه یکون الاستصحاب الموضوعی مقدماً علی البراءه لکونه سببیاً، و فی الشبهات الحکمیه یتقدم الاستصحاب علی دلیل البراءه الشرعیه امّا إذا کانت البراءه علی مستوی حکم العقل فلما تقدم من

الورود، و اما البراءه الشرعیه التی هی فی مستوی الاحتیاط الشرعی فیقدم دلیل الاستصحاب علی دلیلها بالأظهریه لأنه کالصریح فی العموم و التأکید بأنه لا ینقض الیقین بالشک أبداً و هذا بخلاف الإطلاق فی أدله البراءه و العام أو الأظهر مقدم علی المطلق أو الظاهر.هذا مضافاً: إلی ان العرف لا- یحتمل التفکیک بین الاستصحاب فی مورد الإباحه مع الاستصحاب فی مورد التحریم بحیث یکون الأول جاریاً دون الثانی بخلاف البراءه حیث یحتمل عدم حجیتها فی مورد الیقین السابق بالحرمه لاحتمال دخاله ذلک فی الإلزام و هذا یجعل مدلول دلیل الاستصحاب أخص لا محاله من دلیل البراءه. بحوث ج۶ص:۳۵۸.

مناقشه استاد:

لکن این بیان فی الجمله قابل مناقشه است. درست است که اخبار استصحاب به علت ارتکازیه معلل هستند و بالاتر از آن، لسان بعضی از انها ارشاد و امضاء است مثل: لا ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابداً لکن از آن طرف ادله سائر اصول عملیه هم چنین قوتی را دارند. آنها هم عام هستند ادات عموم مثل «کل شیئ» دارند، ادله سائر اصول عملیه هم موافق ارتکاز هستند، ارتکاز هم قبح عقاب بلا بیان را تصدیق می کند. این ارتکاز سبب می شود که ظهور ما لایعلمون درمجمع قویتر بشود. پس ما می توانیم منبهاتی برای قوت دلالت درناحیه ادله سائر اصول عملیه پیدا بکنیم و از این رهگذر آن را بر استصحاب مقدم نماییم گرچه انصاف این است که ذهن عرفی در لا-تنقض الیقین بالشک ابداً، لانک کنت علی یقین من وضوئک می گوید که این دلیل از رفع ما لا یعلمون از الناس فی سعه از کل شیئ مطلق حتی یرد فیه نهی اقوی است. قصور مقتضی را هم اضافه کنید که عقلاء برای استصحاب یک نحوه طریقیت قائلی هستند.

خلاصه اینکه بعید نیست بگوییم که ادله استصحاب بر سائر اصول مقدم هستند

بررسی دیدگاه شهید صدر در رابطه بین استصحاب و قاعده طهارت

ایشان در باره قاعده طهارت بیانی دارند که مفصل آن را در فقه مطرح نموده اند . ادعای ایشان این است که در مجمع قاعده طهارت و استصحاب بین کل شیئ نظیف حتی تعلم انه قذر با لا تنقض الیقین بالشک تنافی وجود ندارند. ادعای ایشان این است که غایت قاعده طهارت «حتی تعلم انه قذر» مجمل است؛ چون مردد است بین فعل و وصف . محتمل است غایت قاعده طهارت «قَذُرَ» باشد و محتمل است «قَذِرٌ» باشد و چون نمی توانیم معین کنیم که کدامش درست است لذا قاعده طهارت مجمل است و موارد وجود حالت سابقه و استصحاب را شامل نمی شود. مؤید این احتمال است که در ادامه این جمله حضرت می فرماید اذا علمت انه قَذُر فقد قَذُرَ. لذا مردد است که فعل است یا وصف، اگر وصف باشد با استصحاب در مجمع تنافی پیدا می کند، یک شیئ قبلاً نجس بوده است و الان شک داریم که آیا نجس است یا نه؟ استصحاب می گوید نجس است از طرف دیگر الان شک داریم که پاک است یا نجس قاعده طهارت می گوید که پاک است. فرموده است اگر غایت وصف باشد با استصحاب تنافی دارد. استصحاب می گوید قذرٌ و قاعده طهارت هم می گوید قذرٌ. اما اگر غایت فعل باشد نه تنها با استصحاب تنافی ندارد بلکه موافق آن است. طبق این احتمال روایت می گوید کل شیئ نظیف حتی تعلم انه قَذُر یعنی هر شیئ نظیف است تا زمانی که بدانی سابقاً نجس بوده است و در جایی که می دانی سابقاً نجس بوده است حکم به طهارت وجود ندارد. و همانطور که روشن است طبق این معنا قاعده طهارت با استصحاب تنافی ندارد.

خلاصه اینکه غایت مردد است بین فعل و وصف و ما معینی نداریم که کدام است لذا غایت مجمل است و قاعده طهارت مجمل می شود و نمی تواند با استصحاب معارضه کند.(۱)

۱- (۲) . ان قاعده الطهاره- بعد البناء علی عدم تقومها بلحاظ الحاله السابقه و عدم رجوعها الی الاستصحاب- یقع الکلام فی شمولها لموارد العلم بالنجاسه سابقا. و المقصود من الشمول هذا شمول دلیل القاعده فی نفسه بقطع النظر عن حکومه دلیل الاستصحاب، فان المعروف ان إطلاق القاعده فی نفسه تام، و إنما یرفع الید عنه بلحاظ حکومه دلیل استصحاب النجاسه علی دلیلها، غیر ان بالإمکان ان یدعی قصور دلیلها فی نفسه عن الشمول لموارد العلم بالنجاسه سابقا، و ذلک لان مدرک القاعده: ان کان هو العموم فی موثقه عمار فالإطلاق فیه لتلک الموارد غیر محرز، لان کلمه (قذر) لو کانت بالمعنی الوصفی فالاطلاق لا بأس به، و أما إذا کانت فعلا بضم الذال فلا إطلاق لموارد الشک فی بقاء النجاسه، لأن الفعل یستبطن الحدوث فکأنه قال: کل شی ء نظیف حتی تعلم بحدوث النجاسه، و المفروض فی موارد الشک فی بقاء النجاسه تحقق العلم بحدوث النجاسه، و مع تحقق الغایه لا إطلاق فی المغیی، و ان کان مدرک القاعده الروایات المتفرقه فلا إطلاق فیها أیضا، لأن المقصود من مثل قوله (إذا لم أعلم) عدم العلم بإصابه البول، لا عدم العلم ببقاء نجاسه البول و ارتفاعه، فلیس فیها ما یشمل موارد الشک فی البقاء، و التعدی بدون مساعده الارتکاز غیر ممکن.و یمکن تصویر الثمره بین ما ذهبنا الیه من قصور دلیل القاعده فی نفسه عن الشمول لموارد العلم ببقاء النجاسه، و ما ذهب الیه المشهور من عدم الشمول لحکومه دلیل الاستصحاب، فیما إذا فرض سقوط استصحاب النجاسه للمعارضه مع استصحاب آخر مثلا، فإنه علی المشهور یمکن الرجوع إلی قاعده الطهاره، و لا یمکن ذلک علی المختار. و یتحقق ذلک علی بعض المبانی و مثال ذلک: ان یقال بان استصحاب النجاسه فی الشبهه الحکمیه ساقط بالمعارضه فإنه إذا قیل بذلک و شک فی ان الغسل الواحد مطهر أو لا أمکن الرجوع- بعد تعذر استصحاب النجاسه- إلی قاعده الطهاره علی المشهور، و لا یمکن ذلک علی المختار- و مثال آخر: إذا قیل بان استصحابی النجاسه یسقطان بالمعارضه عند العلم الإجمالی بالطهاره، رغم عدم استلزامهما لمخالفه عملیه، کما اختاره المحقق النائینی و فرضنا العلم بنجاسه انائین و العلم بارتفاعها عن أحدهما مع احتمال ارتفاعها عنهما معا، فان استصحابی النجاسه یتعارضان علی هذا المبنی، و یتحدد الرجوع بعد ذلک الی قاعده الطهاره إثباتا و نفیا حسب المختار فی هذه الجهه. بحوث فی شرح العروه الوثقی، ج ۲، ص: ۲۰۶.

مناقشه استاد:

لکن به نظر ما این فرمایش درست نیست. ادعای ما این است که غایت وصف است. اینکه ایشان ادعا کرده است موثقه عمار مجمل است درست نیست و روایت مجمل نیست. ما به دو قرینه داخلیه و یک قرینه خارجیه می گوییم که غایت وصف است. قرینه اولی این است که وقتی شارع گفت که کل شیئ نظیف قرینه مقابله حکم می کند که به طور طبیعی ضد نظیف بودن را بیان کند و بگوید قَذِرٌ. مضافاً بر اینکه اولین و آخرین از فقهاء از این روایت وصف را فهمیده اند.

قرینه ثانیه ما این است که در وسط موثقه جمله ای وجود دارد که مؤید وصفیت است. در این روایت از حضرت درباره دجاجه ای سؤال شده است که از نجس خورده است حضرت می فرماید:«إِنْ کَانَ فِی مِنْقَارِهَا قَذَرٌ لَمْ تَتَوَضَّأْ مِنْهُ وَ لَمْ تَشْرَبْ وَ إِنْ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ فِی مِنْقَارِهَا قَذَراً تَوَضَّأْ وَ اشْرَبْ».(1) به نظر می رسد این فرمایش حضرت از باب تطبیق آن قاعده کلیه است و یکی از مصادیق آن می باشد. حضرت این قاعده را در اینجا تطبیق کرده و سپس قاعده کلیه را بیان کرده است. مثل قاعده تجاوز که ابتدا مصادیق مختلف ذکر شده است و بعد هم خود قاعده بیان شده است. از ان لم تعلم که در روایت آمده است می فهمیم که موضوع ما شک فی انه قذرٌ ام لا است.

۱- (۳) مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِیدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: ...وَ عَنْ مَاءٍ یَشْرَبُ مِنْهُ بَازٌ أَوْ صَقْرٌ أَوْ عُقَابٌ قَالَ کُلُّ شَیْ ءٍ مِنَ الطَّیْرِ یُتَوَضَّأُ مِمَّا یَشْرَبُ مِنْهُ إِلَّا أَنْ تَرَی فِی مِنْقَارِهِ دَماً فَإِنْ رَأَیْتَ فِی مِنْقَارِهِ دَماً فَلَا تَتَوَضَّأْ مِنْهُ وَ لَا تَشْرَبْ ....وَ قَالَ کُلُّ شَیْ ءٍ نَظِیفٌ حَتَّی تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ وَ مَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَیْسَ عَلَیْکَ . تهذیب الأحکام، ج ۱، ص: ۲۸۵ .

پس ما می گوییم به قرینه صدر، ذیل هم که قاعده کلیه را مطرح کرده است وصف است افرض که ذیل هم مجمل است ولی اجمال آن که به صدر سرایت نمی کند. در صدر فرموده است آبی که دجاجه از آن خورده است و شک داری ملاقات با نجس کرده است یا نه و شک داری نجس شده است یا نه؟ بگو پاک است. می گوییم به ضم اینکه منقار دجاجه خصوصیت ندارد و آب هم خصوصیت ندارد از همین جمله قاعده طهارت را در می آوریم، می گوییم اینکه حضرت فرموده است ان لم تعلم ان فی منقارها قذر پاک است در واقع فرموده است در هر چیزی که شک داری نجس شده است یا نه بگو پاک است و همین قاعده طهارت است. پس اگر ذیل هم نبود ما می گفتیم که صدر از باب تطبیق قاعده است و آب و منقار خصوصیت ندارد و از این روایت قاعده طهارت مشهور استفاده یم شود که هرجا شک داشتیم که طاهر است یا نه طاهر است.

قرینه ثالثه این است که می بینیم در مشابهاتش وصف اخذ شده است، کل شئ حلال حتی تعرف انه الحرام، الماء کله طاهر حتی تعلم انه نجس که در آنها همان مغیی آمده است اما ضدّ آن در غایت ذکر شده است.

اضف الی ذلک که سلمنا که غایت فعل است، اما اینکه ایشان بر فعل مترتب کرده است که قاعده طهارت با استصحاب تعارض ندارد درست نیست. اگر فعل هم باشد با استصحاب تعارض دارد؛ چون ظاهر فعل این است که الان قذر شده است. حتی تعلم انه قَذُرَ یعنی هر چیزی نظیف است مادامی که بدانی نجس شده است، یعنی بدانی که الان نجس شده است، نه اینکه الان بفهمی که سابقاً قذر شده است و الان شک داری. ما می گوییم این روایت می گوید هر چیزی پاک است مگر اینکه بدانی که الان قذر شده است نه اینکه قبلاً قذر شده است. یک شئ قبلاً نجس شده و الان قطعاً شسته شده است این روایت آن را نمی گیرد کذلک نمی گیرد چیزی را که قبلاً نجس شده است و الان شک داریم که نجس شده است یا نه؟ فینحصر در فرض سوم که مشهور فهمیده اند که این روایت می گوید هر چیزی نظیف است مگر اینکه بفهمی که الان قذر شده است. پس این روایت همانطور که فرض علم را نمی گیرد فرض شک را هم نمی گیرد. مناسبت غایت علم این است که علم به ضد مغیا پیدا کنیم نه اینکه علم پیدا کنیم به ضد مغیا سابقاً و لو اینکه الان شک داشته باشم.

ص: ۱۹۶

فتحصل:

اینکه ایشان فرموده است حتی تعلم انه قـذر مردد است بین فعل و وصف و اگر فعل باشد منافاتی با استصحاب ندارد پس کل شئ نظیف تعارضـی بـا استصحاب نـدارد. عرض مـا این است که هر دو مطلب ایشـان باطـل است. می گوییم اولاً ـ بین فعـل و وصف تردیـد نیست و فقط وصف است. ثانیاً می گوییم اگر فعل باشـد با استصحاب تنافی نـدارد. روایت یک مصـداق بیشتر ندارد چه وصف خوانده شود و چه فعل هر دو حکم زمان فعلی را بیان می کنند.

تقدیم استصحاب موافق بر سائر اصول عملیه

اینکه استصـحاب بر سائر اصول عملیه مقدم است. در استصـحاب مخالف به همین بیانات مسلم است. اما اگر استصحاب موافق با سائر اصول عملیه شد آیا اینجاهم استصحاب بر آنها مقدم است یا نه؟

مرحوم شـیخ و مرحوم نـائینی و مرحوم آقـای خویی می گوینـد که استصـحاب مطلقـاً مقـدم بر برائت است. حتی مرحوم شـیخ انصاری یکی از ادله برائت را استصحاب عدم تکلیف در زمان صباوت یا استصحاب عدم تکلیف قبل از شریعت یا استصحاب عـدم تکلیف در ازل قرار داده است. لکن مـا عرض کردیم که اگر قصور مقتضـی و تخصـیص را قائـل شـدیم تقـدیم فقـط در استصحاب مخالف وجود دارد. همان بحثهایی که سابقاً بیان کردیم در اینجا هم می آید.

اینجـا یـک بیـان اضـافه ای هـم برای عـدم تقـدم استصـحاب موافـق وجـود دارد. و آن بیـان زائـد این است که اگر بنـاء باشـد استصـحاب موافق مقـدم بر سائر اصول بشود لازمه اش این است که سائر اصول فقط فرد نادر را بگوینـد و لازم می آیـد حمل ادله آنها بر فرد نادر چون در غالب موارد برائت استصـحاب عـدم حرمت جاری است. اگر بنا باشد استصـحاب موافق بر برائت شرعی مقـدم بشود لازم می آیـد که رفع ما لایعلمون بر فرد نارد حمل شود؛ چون در اکثر موارد حـدیث رفع استصـحاب قرار دارد اصلاً شیخ یکی از ادله برائت را استصحاب قرار داده است.

این بیان نسبت به برائت شرعی. و همچنین است نسبت به قاعده حل. اگر حلیت را عدم حرمت معنا کنیم که پر واضح است و اگر حلیت و اطلاق را امر عدمی معنا نکنیم اینجا درست است که با استصحاب فرق می کند و استصحاب فقط عدم وجوب و عدم حرمت را می گوید ولی چون از نظر ثمره عملی فرق نمی کند لذا نمی توان گفت که شارع قاعده حل را برای اینجور مواردی که اثر ندارد آورده است.

استصحاب/خاتمه /رابطه استصحاب با سائر اصول عملیه ۹۴/۱۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب/خاتمه /رابطه استصحاب با سائر اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این رابطه بود که استصحاب موافق بر سائر اصول عملیه مقدم است یا نه؟

بعضیها ادعا کرده اند که استصحاب موافق بر سائر اصول عملیه مقدم نیست. استصحاب طهارت بر کل شئ طاهر مقدم نیست. در وجه این مطلب فرمودند اگر بنا باشد استصحاب موافق هم مقدم باشد لازمه اش این است که سائر اصول عملیه را حمل بر فرد نادر بکنیم و برای رفع ما لا یعلمون و کل شئ طاهر مصداقی نماند مگر در توارد حالتین، یا در جاهایی که یقین سابق نباشد. پس چون از تقدم استصحاب موافق بر سائر اصول حمل بر فرد نادر لازم می آید و این حمل عرفیت ندارد لذا کشف می کنیم که استصحاب موافق بر سائر اصول مقدم نیست.

مناقشه استاد:

لکن این بیان درست نیست اولاً اینکه بگوییم در موارد استصحاب موافق اگر سائر اصول جاری نشوند لازم می آید حمل بر فرد نادر پس نتیجه بگیریم که هر دو جاری می شوند اشکال این بیان این است که: اینکه ما استصحاب را در عرض آنها جاری کنیم باز محذور مرتفع نمی شود؛ چون باز هم لازمه اش این است که جعل آنها لغو یا کاللغو باشد، چون وقتی در غالب موارد آنها استصحاب موافق وجود داشته باشدجعل آنها بی فایده است الا در موارد نادر. پس باز لبّ مشکله باقی است. شما می گویید اگر سائر اصول را در موارد استصحاب جاری نکنیم حمل بر فرد نادر لازم می آید می گوییم این مشکل در جریان آنها هم لازم می آید چون در اینصورت جعل آنها شبه لغو می شود و فایده ای در بر نخواهد داشت.

ص: ۱۹۸

پس اینکه ادعا شده است که اگر سائر اصول در موارد استصحاب جاری نشوند لغویت آنها لازم می آید درست نیست. منبه مطلب این است که کسی مثل مرحوم آقای خویی استصحاب موافق را مقدم بر سائر اصول عملیه می داند اما در عین حال کثیراًما می بینیم که به سائر اصول تمسک می کند و موارد آنها منحصر به فرد نادر نیست. بنابراین از تقدیم استصحاب موافق بر سائر امارات حمل آنها بر فرد نادر لازم نمی آید. وجهش این است که موارد افتراق سائر اصول از استصحاب کثیر است،

خیلی وقتها از حالت سابقه غافل هستیم، یا یقین سابق نداریم، این افتراق در طهارت و نجاست واضحتر است چون در طهارت و نجاست موارد توارد حالتین در آن بسیار زیاد است، کثیری از موارد که شک می کنیم این شئ پاک است یا نجس یقین داریم که یک بار نجس شده یک بار پاک شده است و شک در تقدم و تأخر آن داریم. بنابراین ما اگر استصحاب موافق را بر سائر اصول مقدم بداریم حمل سائر اصول بر فرد نادر لازم نمی آید.

خلاصه اینکه این بیان برای اثبات هم عرض بودن استصحاب موافق با سائر اصول ناتمام است. گرچه اصل مدعا درست است. ما اصل مدعا را قبول داریم و سابقا گفتیم که استصحاب با سائر اصول موافق در عرض هم هستند. چون به نظر ما وجه تقدم استصحاب بر سائر اصول از اول ضیق است و فقط استصحاب مخالف را مقدم می کند. گفتیم مساعد اعتبار هم همین است، مساعد اعتبار این است که شارع به بیانات عدیده ای برای ما جعل عذر بکند. الان شک داریم که این آب نجس است یا نه پس شک داریم که خوردن آن حلال است یا حرام چه اشکالی دارد که اینجا هم استصحاب طهارت جاری باشد، هم قاعده طهارت جاری باشد، هم قاعده جاری حل باشد؟. چه اشکالی دارد که شارع با بیانات مختلفی برای ما جعل عذر کند؟ اینکه این دقت باشد که شارع کل شئ طاهر را در جایی جعل کرده است که حتماً لا تنقض نباشد درست نیست. لذا می بینیم که فقهاء سابق به اصول عملیه در عرض واحد تمسک می کردند بدون اینکه حکومت و ورود را پیاده کرده باشند.

ص: ۱۹۹

امر ثانی: نسبت استصحاب با استصحاب

مرحوم آخوند فرموده است که دو استصحاب ممکن است یکی از چهار حالت را داشته باشد. تارهً ما علم به انتقاض حالت سابقه در هیچکدام نداریم، نه در این استصحاب و نه در آن استصحاب و ارکان استصحاب در هر دو تمام است. و اخری علم به انتقاض حالت سابقه در یکی داریم چون معنا ندارد که علم به انتقاض حالت سابقه در هر دو داشته باشیم چون در اینصورت مجالی برای جریان استصحاب نیست. خود این حالت دو قسم است تاره شک در یک مستصحب از شک در مستصحب دیگر ناشی می شود که اسمش را اصل سببی و مسببی می گذارند و اخری اینکه تسببی در کار نیست و در هر دو در عرض هم شک داریم و شک ما ناشی از امر ثالثی است یا از امر ثالث و رابعی است. در فرضی که تسبب نباشد تاره از جریان استصحاب فی کلا الطرفین اذن در مخالفت عملیه لازم می آید و اخری اینکه از جریان استصحابین اذن در مخالفت عملیه لازم نمی آید در نتیجه چهار قسم وجود دارد.

علم به انتقاض نباشد یک قسم، علم به انتقاض مع التسبب، علم به انتقاض بلا تسبب بدون لزوم اذن در مخالفت عملیه، و علم به انتقاض بلا تسبب مع لزوم اذن در مخالفت علمیه.

قسم اول: عدم علم به انتقاض حالت سابقه در احدهما

فرض اول این است که علم به انتقاض حالت در هیچ کدام نداریم ولی در مقام عمل نمی توانیم به مفاد هر دو استصحاب عمل کنیم، همانطور که روشن است مشکل جریان هر دو استصحاب تزاحم است نه تعارض، مثل اینکه مسجد قبلاً نجس شده بود و من الان شک دارم نجاست آن باقی است یا نه؟، از طرف دیگر نماز هم در اول وقت واجب شده بود و نمی دانم نمازم راخوانده ام یا نه؟ من در اینجا هم در بقاء نجاست شک دارم و هم در بقاء وجوب نماز و علم به انتقاض هیچکدام ندارم اما باز جاری شدن هر دو استصحاب با مشکل مواجه است؛ چون اگر هر دو استصحاب را جاری کنم تزاحم پیش می آید و من در حال حاضر قدرت بر امتثال هر دو وجوب ندارم. در جایی که دو استصحاب داشته باشیم و علم به انتقاض نداشته باشیم مشکله در ناحیه عجز مکلف است و باید این مشکله را معالجه کرد. مرحوم آخوند فرموده است در اینگونه موارد احکام باب تزاحم جاری می شود اگر یکی اهم است آن را مقدم می داریم و اگر آخر وقت است و نماز اهم است و آن را مقدم می داریم.

در واقع مرحوم آخوند معتقد است که دو تکلیف استصحابی مثل دو تکلیف واقعی است، همانطور که اگر دو تکلیف واقعی باهم تزاحم داشتند قواعد باب تزاحم پیاده می شود در مورد استصحاب هم اینگونه است و قواعد باب تزاحم پیاده می شود.

اشکال و جواب

به نظر ما فرمایش مرحوم آخوند متین است، پس اینکه بعضی توهم کرده و گفته اند که اینجا جای قواعد باب تزاحم نیست چون ما یک خطاب بیشتر نداریم، ما یک لا تنقض بیشتر نداریم و تزاحم در یک خطاب معنا ندارد. یا گفته اند که جای اجرای باب تزاحم نیست چون استصحابین حکم ظاهری هستند نه واقعی و تزاحم فقط در حکم واقعی وجود دارد. اینکه بعضی اینگونه توهم کرده اند این توهم فاسد است. اما اینکه می گوید در صورت وحدت دلیل و وحدت خطاب تزاحم پیاده نمی شود درست نیست، وحدت خطاب به خودی خود نه ربطی به تزاحم دارد و نه ربطی به تعارض دارد، تزاحم ناشی از دو تطبیق یک خطاب است، اگر یک خطاب دو تطبیق مختلف داشت و مکلف قادر نبود هر دو تطبیق را امتثال کند در اینصورت تزاحم پیش می آید. مثلاً در مورد انقاذ غریق خطاب ما یکی است اما چون این خطاب دو تطبیق دارد و مکلف نمی تواند هر دو را توأمان انجام دهد تزاحم پیش می آید.

اما بیان دوم این قائل هم درست نیست. قائل گفت مؤدای استصحاب از احکام ظاهریه است و چون احکام ظاهریه احکام عذریه هستند و خالی از ملاکات می باشند و از طرف دیگر تزاحم مربوط به احکام ذو الملاک است فلذا تزاحم منحصر در احکام واقعیه است و در احکام ظاهریه تزاحم وجود ندارد. به عقیده ما این بیان که به نظرم در کلمات مرحوم سید محمد باقر مطرح شده است درست نیست؛ چون احکام ظاهریه هم اختلاف مرتبه دارند، چطور شما اگر در یک طرف وجوب را استصحاب کنید و در طرف دیگر استحباب را استصحاب کنید چطور در اینجا که یکی وجوب و دیگری استحباب است می گویید عقل می گوید که وجوب را بر استحباب مقدم بداریم، کذلک در استصحاب وجوب هم همین طور است، شما اگر وجوب اهم را استصحاب بکنید و وجوب مهم را هم استصحاب بکنید، اینجا چون مؤدای یک استصحاب اهم از دیگری است لذا باید آن را مقدم بداشت. درست است که هر دو حکم ظاهری هستند ولی عقل فرقی نمی گذارد و می گوید با حکم ظاهری همان معامله را بکن که با حکم واقعی آن معامله را می کردی، عقل می گوید اینکه حکم ظاهری به گردنت آمده است برای تحفظ به واقع است الان واقعی که در ناحیه اهم است مهمتر است از واقعی که در طرف مهم آمده است، لذا عقل به همان ملاکی که می گفت اهم واقعی بر مهم واقعی مقدم است می گوید که اهم ظاهری هم بر مهم ظاهری مقدم است چون ظاهر برای تحفظ بر واقع و به جهت به مخالفت واقع نیفتادن است، اگر انسان اهم را مرتکب شود ممکن است به خلاف واقع بزرگتر مبتلا شود لذا عقل می گوید به حکمی عمل کن که احتمال اهمیتش بیشتر است. (۱)

ص: ۲۰۱

۱- (۱) . التعارض بین الاستصحابین إن کان لعدم إمکان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحاله السابقه فی أحدهما- کاستصحاب وجوب أمرین حدث بینهما التضادّ فی زمان الاستصحاب- فهو من باب تزاحم الواجبین. کفایه الاصول.

پس این فرمایش آخوند در هامش کفایه که فرموده اند الاستصحاب یتبع مستصحبه حرف متینی است. (۱)

قسم ثانی: العلم بانتقاض الحاله السابقه فی احدهما و الشک فی احدهما مسبب عن الشک فی الآخر

قسم ثانی این است که ما علم به ارتفاع حالت سابقه در یکی داریم ولکن شک در یکی مسبب از شک در دیگری است . آبی قبلاً پاک بوده است و الان مشکوک الطهاره و النجاسه است. استصحاب می گوید که این آب طاهر است، بعد لباسی متیقن النجاسه با این آب شستشه شده است شک داریم با این شستن نجاست لباس از بین رفته است یا نه؟ اگر آب پاک باشد لباس هم پاک شده است و اگر نجس باشد نجاست لباس باقی است. در اینجا من به انتقاض حالت سابقه در یکی از اینها علم دارم، استصحاب طهارت در آب می گوید که آب و لباس پاک شده است، استصحاب نجاست در لباس می گوید که لباس نجس است. نمی شود که هم لباس به نجاستش باقی باشد و هم آب طاهر باشد لذا علم داریم که حالت سابقه در یکی از اینها منتقض شده است. ضمناً شک من در نجاست ثوب از طهارت آب ناشی شده است اما شک من در طهارت آب از شک در نجاست ثوب ناشی نشده است.

ص: ۲۰۲

۱- (۲) فیتخیّر بینهما إن لم یکن أحد المستصحبین أهمّ، و إلّا فیتعیّن الأخذ بالأهمّ. و لا مجال لتوهّم أنّه لا یکاد یکون هناک أهمّ، لأجل أنّ إیجابهما إنّما یکون من باب واحد، و هو استصحابهما من دون مزیّه فی أحدهما أصلا کما لا یخفی. و ذلک لأنّ الاستصحاب إنّما یتبع المستصحب. فکما یثبت به الوجوب و الاستحباب یثبت به کلّ مرتبه منهما فتستصحب، فلا تغفل، منه [أعلی اللّه مقامه].کفایه الاصول.

مرحوم فرموده است: اینجا بلاـ شک اصل سببی بر اصل مسببی مقدم است. فرموده است تقدم استصحاب طهارت آب بر استصحاب نجاست ثوب بلا کلام است. انما الکلام در وجه تقدم است. ایشان برای بار سوم ورود را ادعا کرده و فرموده است اصل سببی بر اصل مسببی وارد است. فرموده است: لاـ تنقض در آب بر لاـتنقض در ناحیه ثوب وارد است، یک تطبیق استصحاب بر تطبیق دیگر آن وارد است، فرموده است: لاتنقض الیقین بالشک در ناحیه اصل سببی و موضوعی اگر جاری شد در ناحیه مسبب نقض الشک بالیقین اتفاق می افتد، وقتی لا تنقض در آب جاری شد و گفت این آب پاک است بعد از اینکه گفت پاک است ادله ای که می گوید اگر با آب پاک چیزی شسته شود فهو طاهر مصداق پیدا می کند و نقض در ناحیه ثوب نقض شک به یقین می گردد آن یقینی که می گفت اگر با آب پاک چیزی شسته شود پاک می شود. پس با جریان لا تنقض در سبب نقض شما در ناحیه مسبب نقض الیقین بالیقین می شود و در ناحیه مسبب موضوع استصحاب وجداناً مرتفع می شود. سپس ایشان آن اشکال دور را مطرح می کند که شما چرا استصحاب را اول در ناحیه سبب جاری می کنید می توانید بر عکس کنید و استصحاب را در مسبب جاری کنید و از این راه موضوع استصحاب در سبب را از بین ببرید. جواب داده است: که جریان اصل مسببی موقوف است بر اینکه اصل سببی جاری نشود، جریان اصل مسببی متوقف بر این است که نقض یقین به شک در آن مصداق داشته باشد، اصل مسببی وقتی مصداق نقض یقین به شک می شود که استصحاب در ناحیه سبب جاری نشود حالا جاری نشدن استصحاب در ناحیه سبب یا باید بلا مخصص باشد که درست نیست یا اینکه باید به استصحاب مسببی تخصیص خورده باشد که دور است؛ چون تخصیص خوردن آن متوقف است بر اینکه استصحاب مسببی جاری شود و جریان استصحاب مسببی موقوف است بر اینکه اصل سببی تخصیص بخورد و هذا دور. اما جریان اصل سببی مانع ندارد و متوقف بر چیزی نیست. استصحاب در ناحیه سبب اگر جاری بشود لازمه اش تخصیص استصحاب در ناحیه مسبب نیست لذا آن جاری می شود و باعث می شود که موضوع استصحاب در ناحیه مسبب مرتفع شود.(۱)

۱- (۳) . و إن کان مع العلم بانتقاض الحاله السابقه فی أحدهما، فتاره یکون المستصحب فی أحدهما من الآثار الشرعیّه لمستصحب الآخر، فیکون الشکّ فیه مسبّبا عن الشکّ فیه، کالشکّ فی نجاسه الثوب المغسول بماء مشکوک الطهاره و قد کان طاهرا، و اخری لا یکون کذلک؛ فإن کان أحدهما أثرا للآخر، فلا مورد إلّا للاستصحاب فی طرف السبب، فإنّ الاستصحاب فی طرف المسبّب موجب لتخصیص الخطاب و جواز نقض الیقین بالشکّ فی طرف السبب بعدم ترتیب أثره الشرعیّ، فإنّ من آثار طهاره الماء طهاره الثوب المغسول به و رفع نجاسته، فاستصحاب نجاسه الثوب نقض للیقین بطهارته؛ بخلاف استصحاب طهارته، إذ لاـ یلزم منه نقض یقین بنجاسه الثوب بالشکّ، بل بالیقین بما هو رافع لنجاسته، و هو غسله بالماء المحکوم شرعا بطهارته.و بالجمله: فکلّ من السبب و المسبّب و إن کان موردا للاستصحاب، إلّا أنّ الاستصحاب فی الأوّل بلا محذور، بخلافه فی الثانی، ففیه محذور التخصیص بلا وجه إلّا بنحو محال؛ فاللازم الأخذ بالاستصحاب السببیّ.نعم، لو لم یجر هذا الاستصحاب بوجه لکان الاستصحاب المسبّبیّ جاریا، فإنّه لا محذور فیه حینئذ مع وجود أرکانه و عموم خطابه. کفایه الاصول.

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی – یکشنبه ۸ فروردین ماه ۹۵/۰۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بررسی جریان قاعده فراغ در أثناء طهارات ثلاث

بحث در این بود که آیا قاعـده فراغ در وضوء بنا بر اینکه وضو را اسـتثناء بکنیم، یا قاعده فراغ در طهارات ثلاث، مجال دارد یا نـدارد؟ قائل گفت مجال ندارد، به دلیل موثقه ابن أبی یعفور؛ چون (اذا شـککت فی شـیء) اطلاق دارد، هم شک در وجود و هم شک در صحت را شامل می شود.

آخرین جوابی که در مصباح الاُصول فرمود این بود که اگر اطلاق موثقه را قبول بکنیم، این اطلاق معارض با عمومات قاعـده فراغ است، مثل موثقه محمد بن مسلم (کلّ ما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو) نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه است، و مجمع محـل بحث مـاست که شـک در صـحت و باب وضو باشـد، تعارض می کننـد و چون روایات قاعـده فراغ بـالعموم است، مثل موثقه محمـد بن مسـلم، بخلاف موثقه ابن أبی یعفور، (اذا شـککت فی شـیء) شـیء اطلاق دارد، وجود یا صحت، ابعـاض یا قعود، بالإطلاق است، و در تعادل و تراجیـح اثبات شـده که دلالت بالعموم، مقـدّم بر دلالت بالاطلاق است؛ بالعموم خودش لفظ دارد، اگر بگویـد (اکرم کلّ العالم) و بعـد بگویـد (لا تکرم الفاسق) و از مقـدّمات حکمتکشف بکنیم که (الفاسق) اطلاق دارد، و در عالم فاسق تعارض بکننـد، بالبـداهه و بالوضوح اکرم کل العالم مقدّم است؛ همین جور است عموم لسان است و اطلاق، حال و شبیه حال است، لسان مقدّم بر حال است، اینکه خطابی بالوضع باشد، و با خطاب بالإطلاق تعارض بکنـد، بـالوضع أظهر است و مقـدّم است، و جـای شـبهه نیست. تطبیق آن در محـل کلاـم این است که (کـلّ ما شـککت فیه)، بـالعموم أجزاء وضو را می گیرد، و در مقابل (شـیء) بالإطلاق است، عموم مقـدّم بر اطلاق است، و نتیجه این می شود اگر در أثناء وضو شک در صحت کردیم، بعد از فراغ از عمل، مجرای قاعده فراغ است، و عمومات شاملش می شود.

ص: ۲۰۴

و لکن به ذهن می زند که این فرمایش نادرست است، اینکه فرموده (کل ما شـککت فیه مما قد مضی) دلالتش به عموم است، در ذهن مـا این است که خلـط شـد است بین اینکه مشـکوک بـالعموم است، که این درست است، و بین مـورد مشـکوک، که محل بحث ما مورد مشـکوک است، چه نماز باشـد و چه وضوء، طرف تعارض (کل ما شـککت فیه) نیست، بلکه (ممّا مضـی) اگر عمـوم داشته باشـد، طرف تعـارض است؛ مهم آن (مـا مضـی) است، که قیـد زائـد است، موردِ مشـکوک مـاست، نه خود مشکوک. روایات قاعده فراغ هم بالإطلاق است، و بالعمومش در مشکوک است؛ هر چه شک دارید از وضوء، بالعموم است، اما از آنچه گذشته، بالإطلاق است. مهم همان جواب قبلی است که موثقه ابن أبی یعفور اطلاق ندارد، چون شیء من الوضوء، ابعاض است، و شـرایط و شک در صحت را نمی گیرد؛ و اگر هم کسی بگوید (اذا شککت فی شیء من الوضو) هم ابعاض را می گیرد و هم شـروط را، می گوئیم دلالت (ممّا قد مضـی) نسبت به شـرایط، أظهر است، و شـیء ظهورش نسبت به ابعاض، ضعیف است، خصوصـاً که متعـارف در مشـکوکات همین وضوء و نمـاز و اینها است، و در صـحیحه محمـد بن مسـلم (کل ما شککت من صـلاتک و طهورک) است، ظهور (ممّا قد مضی) در وضو و نماز محل ابتلاء بوده است، و ظهورش قوی است، نه

به بیان عام و مطلق؛ و بخاطر این أقوائیت اگر موثقه ابن أبی یعفور ظهوری داشته باشد، از آن رفع ید می کنیم.

حاصل الکلام اینکه قاعده فراغ شامل وضو یا طهارات ثلاث می شود، آخرین کلام ما این است که شامل می شود، لوجود المقتضی، و فقد المانع؛ مانع صحیحه زراره بود که گفتیم مانعیّت ندارد، و موثقه ابن أبی یعفور، أوّلاً مانعیّت ندارد، چون اطلاق ندارد، و اگر هم اطلاق داشته باشد اطلاقش ضعیف است. وضو و نماز چون مورد ابتلاء بوده است، قدر متیقّن از این روایات است.

ص: ۲۰۵

(هذا تمام الکلام در جهت سادسه).

الجهه السابعه: مراد از فراغ و مضیّ و تجاوز

شاید مهمترین بحث قاعده فراغ و قاعده تجاوز که کثیراً ما سبب اختلاف در فتاوی شده است، همین جهت سابعه است؛ در این جهت ما بحث می کنیم در قاعده فراغ از این جهت که موضوع قاعده فراغ که فراغ و مضیّ از عمل است، مراد از فراغ و مضی چیست، و در قاعده تجاوز که فرموده تجاوز کردی، مراد از تجاوز چیست؟ اگر انظار مبارکات باشد قبلاً گذشت که تجاوز لا یتحقق الّا بالدخول فی الغیر، که دخول در غیر را باید معنی کنیم.

مراد از فراغ حقیقی یا عرفی

اما قاعده فراغ مراد از فراغ عن العمل و مضیّ عن العمل، چیست؟ در بیان مراد از فراغ و مضیّ، دو احتمال، بلکه دو قول هست، یک قول که بعید نیست قول مشهور باشد، این است که مراد از فراغ از عمل، فراغ عرفی باشد، عرفاً بگویند از عمل فارغ شده است، که گاهی از آن به فراغ بنائی تعبیر می کنند، وقتی این شخص بنا گذاشته که مشغول به حالت دیگری باشد و مشغول آن عمل نباشد؛ و بعض اوقات گفته اند فراغ اعتقادی، و لعلّ مشهور همین جور می گویند که فراغ یعنی آنجائی که عرف می گوید تو از عمل فارغ هستی، و صرت فی حالهٍ اُخری.

مرحوم خوئی و اختیار فراغ واقعی

در مقابل قول دوم که مثل مرحوم خوئی قائل شده است که مراد از فراغ، فراغ حقیقی است، مثل هر لفظی که در خطاب أخذ شود، الخمر حرامٌ، یعنی خمر واقعی؛ الفاظ ظهور دارند در قسم واقعی، نه برای خیالیّات و اعتقادیّات، این خلاف ظاهر است، کلمه فراغ و مضیّ که در روایات قاعده فراغ آمده است، مثل همه کلمات، مراد فراغ واقعی است، نه خیالی؛ بعد به یک اشکال بر خورد کرده است، که اگر مراد از فراغ، فراغ واقعی باشد، هیچ جا مصداق ندارد، چون علاوه بر اینکه فراغ را می خواهیم، شک در صحت هم داریم، و فراغ حقیقی با شک نمی سازد، اگر مراد فراغ واقعی باشد، هیچ جا نمی توانیم بگوئیم که شک دارد، و فراغ واقعی هم هست. جواب داده است(1) مراد از فراغ، واقعی است و لکن به قرینه شک، أعم از عمل صحیح و باطل است، اشکال در صورتی است که موضوع، عمل صحیح باشد، اما اگر موضوع أعم از صحیح و باطل باشد، این اشکال وارد نیست، واقعاً از نماز خارج شده است، منتهی شک دارد صحیح آورده یا باطل؛ کما اینکه ظاهر فراغ از عمل، فراغ واقعی است، منتهی چون کلمه شک آمده است به قرینه شک، از این ظهور دست بر می داریم، فراغ را می گوئیم واقعی است، اما فراغ از نماز، أعم از فراغ واقعی و ظاهری است. شک با فراغ از عمل صحیح جمع نمی شود، لذا عمل را بر أعم حمل می کنیم. موضوع قاعده فراغ این می شود که شک بکنید بعد از فراغ واقعاً از أصل عمل، أعم از صحیح و و اقعی؛ ظهور فراغ در فراغ واقعی، أقوی است از ظهور عمل در عمل صحیح، عمل که برای صحیح وضع نشده است، ولی فراغ خیالی، لیس بفراغ.

۱- (۱) - مصباح الأصول (طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئى) ؛ ج ۲ ؛ ص۳۵۲. (و هو مندفع بأن ظاهر قوله (عليه السلام): «كل ما مضى ...» هو المضى الحقيقى الواقعى لا المضى الخيالى، غايه الأمر كون الماضى أعم من الصحيح و الفاسد بقرينه الشك المذكور فى الروايه، إذ لا يتصور مضى الصحيح مع فرض الشك فى الصحه و الفساد)

این دو مبنی در تفسیر موضوع قاعده فراغ هست.

کلام استاد

و لکن در ذهن ما همان فرمایش مشهور درست است، اینکه ایشان فرموده حمل فراغ، بر فراغ خیالی و اعتقادی، خلاف ظاهر است؛ جواب ما این است که این تعبیر نادرست است، بله هر کس بشنود حمل فراغ بر اعتقادی، و خیالی، خلاف ظاهر است؛ اما آنهائی که می گویند مراد از فراغ، فراغ عرفی است، نمی گویند مراد فراغ خیالی و اعتقادی است، بلکه فراغ را همان فراغ واقعی می دانند، چه جور در همه چیزها مثلاً- (اذا غسلت) یعنی غسل عرف، در اینجا هم فراغ واقعی به طریقیّت عرف مراد است، همانطور که در سایر عناوین می گوئیم آنی که به نظر عرف، بر آن عنوان صادق است، مراد است، اگر گفت بشوید یعنی آنی که عرف می گوید شستن است، در مقام هم فراغ واقعی مراد است، لکن همان که عرف فراغ می داند، همانطور که در سایر عناوین، تشخیص را به عرف واگذار می کنیم، فرغت هم یکی از آن عناوین است، و فرغی بین این عنوان و بقیّه عناوین نیست.

آنهائی که می گویند مراد از فراغ، فراغ عرفی است، نمی خواهند بگویند که فراغ خیالی و اعتقادی است، بلکه می گویند فراغ واقعی مراد است، لکن عرف را طریق برای فراغ واقعی می دانند. ظاهر از روایات، فراغ و مضیّ واقعی است، اما اینکه می گویند فرغ واقعاً، باید عرف بگوید فرغت. و ممّا یشهد علی ذلک صحیحه زراره در باب وضوء، حضرت فرمود اگر قاعد بر وضو هستی و شک کردی، اعتناء بکن، و اذا فرغت اعتناء نکن، یکی از مصادیق شک در صحیحه زراره این است کسی قاعد بر وضو نیست، و در نماز است و در نماز شک کرد که مسّ یسری را انجام داده است یا نه، مرحوم خوئی می گوید فراغ واقعی نیست، بلا اشکال صحیحه زراره اینجا را می گیرد، شک در جزء أخیر و بلّه هم دارد، ولی حضرت تعبیر به فرغت کرده است، با اینکه فراغ واقعی در اینجا محقّق نشده است. ایشان به این نکته ملتفت شده است، که صحیحه زراره فرض شک در جزء أخیر را با امکان تدارک و دخول در حالت اُخری می گیرد؛ جواب داده است که این صحیحه علی خلاف القاعده است، و ما در باب وضو این خلاف قاعده را مرتکب می شویم. ایشان قاعده فراغ را در وضو سخت کرده است، ولی در تجاوز آسان کرده است.

عرض ما این است که صحیحیه زراره علی القاعده است، و این از باب فراغ است که می گوید اعتناء نکن، در صحیحه استخدام کرده است فرغت را و اینکه بگوئید این مجاز و ادّعائی است، خلاف ظاهر است، اینکه می گوید فرغت در اینجا تعبّد است، خلاف ظاهر است، اوّلاً ـ ظهور أوّلی هر عنوانی در واقعی آن عنوان است، به حسب نظر عرف، و هذا معنای فراغ عرفی. ثانیاً: اطلاق صحیحه زراه می گوید در جای که شما در جزء أخیر شک کرده اید و امکان تدارک هست، آنجا هم فرغت، پس معلوم می شود که فراغ نیازی به آنی که مرحوم فرموده که باید حتماً جزء أخیر را آورده باشد، نیست؛ فراغ واقعی به أحد الأمرین است یا جزء أخیر را آورده اید و یا اینکه اگر هم شک در جزء أخیر داری، امکان تدارک نیست؛ اینکه فرغت صحیحه زراره را حمل بر ادّعا و مجاز بکنیم، نسبت به موردی که شک در جزء أخیر داریم، خلاف ظاهر است.

اینکه مراد فراغ عرفی است یا فراغ واقعی، در ذهن ما عرفی درست است، به این دو بیانی که عرض کردیم.

مرحوم خوئی و انکار جریان قاعده فراغ در چند مورد

علی هذا ایشان در یک مواردی قاعده فراغ را انکار کرده است.

منها: جائی که شما در جزء أخیر نماز شک بکنید. مثلاً شک در سلام نماز؛ شک در سلام چند فرض دارد، تارةً: شک می کنید سلام گفتید یا نه و مشغول هیچ کاری نشده اید، که هم مشهور و هم ایشان می گوید که فراغ نیست. و اُخری: مشغول به یک کاری و حالت اُخری شده است، ولی آن حالت منافاتی با حالت نمازی ندارد، و مردم آن حالت را فراغ از نماز تلقّی نمی کنند؛ اینجا هم عرفا احراز نکرده که سلام گفته است یا نه، این مثل فرض عدم اشتغال است، و ثمره بین قول مشهور و غیر مشهور نیست. از جاهائی که ثمره بار می شود بر این دو نظر جائی است که مشغول تعقیبات است، و شک بکنند سلام گفته است یا نه؛ ایشان می فرماید که فراغ واقعی وقتی محقّق می شود که امکان تدارک آنی که شک دارید نباشد.

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی – دوشنبه ۹ فروردین ماه ۹۵/۰۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث در مورد معنای فراغ

بحث در این جهت بود که مراد از فراغ در قاعده فراغ چیست، آیا مراد فراغ واقعی است یا فراغ عرفی و بنائی است؟ در مصباح الاصول فرموده که مراد از فراغ، فراغ واقعی و حقیقی است، و معنی کرده است فراغ حقیقی وقتی محقّق می شود که شما در أثناء نباشید، و وقتی در أثناء نیستید که مرکّب شما قابلیّت التحاق به مشکوک را نداشته باشد؛ ما دامی که می توانید مشکوک را به ما مضی ملحق بکنید، فراغ حقیقی محقّق نشده است؛ لذا اگر در جائی شک بکنید در جزئی و شرطی و امکان تدارک باشد، احراز فراغ واقعی نکرده اید، شاید این جزء را نیاورده اید و امکان التحاق هم هست. اگر می خواهید فراغ را در قاعده فراغ احراز بکنید، باید آن مشکوک قابلیّت التحاق نداشته باشد، هر کجا مشکوک قابلیّت التحاق نداشت، قطعاً فارغ شده اید، یا از عمل صحیح یا از عمل باطل. نتیجهً در دو مورد جای فراغ حقیقی هست، یکی در جائی که عملی انجام دادید، و بین آن عمل و مشکوک، موالات شرط است، اگر بین مشکوک و عمل، موالات شرط است، و موالات بهم خورده بود، فراغ حقیقی محقّق است؛ مثل اینکه وضو گرفتید و بعد از خشک شدن موضع، شک کردید که عضو را شستید یا نه، که چون قابل التحاق نیست، پس حقیقهً از وضو فارغ شدید، مثال محل ابتلاء در طواف است که بعضی موالات را در چهار شوط اوّل شرط می داند و در سه شوط أخیر، شرط نمی دانند، اگر کسی شک کرد شش شوط آورده است یا هفت شوط، چون موالات در سه شوط أخیر شرط نیست، فراغ حاصل نیست؛ آنهائی که می گویند موالات در هفت شوط معتبر است مثل مرحوم خوئی، در اینجا می گوید فراغ محقّق است، ولی کسانی که می گویند در آن سه معتبر نیست، می گویند در اینجا فراغ حقیقی محقّق نیست. مثال دیگر در باب غسل روی مبنای کسانی که می گویند حدث در أثناء مبطل غسل نیست، هیچ وقت در غسل اگر شک بکنید طرف أیسر را شستید یا نه، فراغ حاصل نمی شود؛ چون امکان تدارک هست، در جائی که موالات شرط است مع فقد الموالات، فراغ حقیقی صدق می کند. (بحث در جزء أخیر است).

ص: ۲۰۹

و مورد دوم جائی که عملی که بعد از آن آوردیم با صحت منافات دارد، ممکن است بگوئیم موالات معتبر نیست، ولی این عملی که داخل آن شدیم، منافی با عمل است. اگر کسی گفت حدث أثناء طواف، مبطل طواف است، و شک دارد شش شوط آورده یا هفت شوط، زمان شک در هنگام حدث است، که در اینجا امکان تدارک نیست؛ و مچنین بنا بر اینکه بگوئیم خواب قبل از سلام، منافی نماز است، در اینجا فراغ صدق می کند، طبق مبنای مرحوم خوئی که می گوید خواب قبل از سلام، منافی با نماز نیست، فرغ صدق نمی کند، لذا مثال را در سجدتین بعلاوه سلام، برده است.

حاصل الکلام کسانی که فراغ حقیقی و واقعی را شرط می دانند، محقِّقش را أحد الأمرین می دانند، إما فقد موالات در جائی که موالات معتبر است، و إما ایجاد منافی در جائی که منافی محقَّق شود؛ روی این حساب چهار فرض را در مصباح الاُصول[1] آورده است، که فرض اوّل و دوم را بحث کردیم، فرض سوم این است که کسی در جزء أخیر شک بکند (سلام)،

و در حال عمل متعقّب و مترتّب است؛ فرموده اگر در حال خواندن تعقیبات، شک کرد سلام نماز را گفته یا نه، قاعده فراغ جاری نیست، چون فراغ حقیقی محقَّق نیست، فراغ حقیقی در جائی است که امکان تدارک نیست، (فرض کنید در اوّل تعقیبات شک کرده است)، بخلاف فراغ عرفی که می گوید همین که مشغول تعقیبات شدی، فقد فرغت من الصلاه؛ صورت چهارمی که آورده است، شک دارد در جزء أخیر، و لکن عمل منافی را آورده است، که با آمدن این منافی، امکان تدارک نیست، اینجا قاعده فراغ جاری است؛ چون امکان تدارک نیست؛ و بعد در ادامه کلامش فرض موالات را اضافه کرده است. موالات بهم خورده و لو داخل هیچ چیز نشود. در حقیقت یک چیز است، لکن دو مصداق دارد، قاعده فراغ در صورتی است که فراغ حقیقی باشد و فراغ حقیقی در صورتی است که امکان تدارک نباشد، و امکان تدارک در جائی نیست که یا موالات شرط باشد و موالات بهم بخورد، و یا اینکه عمل منافی را انجام بدهد. در مقابل مشهور می گویند فراغ عرفی کافی است، که فراغ عرفی را نمی شود منضبط کرد، در صورت اُولی که موالات شرط نیست، و داخل در حالت اُخری است، و فعلی را انجام نمی دهد، در اینکه فراغ عرفی صدق می کند یا نه، در اوائل حالت غیر نمازی، فراغ صدق نمی کند، ولی در صورتی که طول بکشد، صدق می کند؛ و یا صورت دوم مثلاً مشغول تلفن زدن شده است که مردم می گویند از نماز فارغ شده است. نظر مشهور أوسع از نظر مرحوم خوئی است، اگر تلفن را بردارد و چند کلمه صحبت بکند، مشهور می گویند که فراغ عرفی هست، ولی مرحوم خوئی می گوید فراغ حقیقی نیست.

ص: ۲۱۰

۱- (۱) - مصباح الأصول (طبع موسسه إحیاء آثار السید الخوئی) ؛ ج ۲ ؛ صص: ۳۵۶ — ۳۵۱.

اینکه در قاعـده فراغ، فراغ عرفی باشـد یا حقیقی باشد، در فقه أثر زیادی دارد، و سـبب می شود در خیلی موارد به عروه تعلیقه بزند، و حرف مرحوم سیّد را قبول نکند.

بررسی مفردات قاعده تجاوز

اما قاعـده تجاوز که أهم از قاعـده فراغ است و ثمره اش بیشتر است، در قاعـده تجاوز از سه جهت باید بحث کرد. گذشت که قوام قاعده تجاوز به تجاوز از محل است، در فراغ تجاوز از عمل است. یک بحث این است که تجاوز از محل، چه محلی است آیا خصوص محل شـرعی یا أعم از شرعی و عرفی؟ بحث دوم اینکه تجاوز از محل شرعی به چیست، آیا برای صدق تجاوز از محل، مجرّد تقـدّم مشـکوک بر جزء بعـد کفایت می کنـد، یا اینکه علاوه بر اینکه بایـد او تقدّم داشـته باشد، این غیر هم تأخّر شرعی داشته باشد، مثل باب نماز، همانطور که تکبیره مقدّم بر قرائت است، قرائت هم مؤخّر است؛ مشهور می گویند که مجرد تقدّم مشکوک بر غیر، برای صدق جاوزت کفایت می کند؛ مرحوم خوئی فرموده که مجرّد تقدّم نیست، و تأخّر هم باید باشد، و هـذا بعـد از فراغ از اینکه مجرّد تـأخر کـافی نیست. مـا می خواهیم بگوئیم تجاوز کرد از محل او، پس بایـد آن محل داشـته باشـد، کسـی در حـال نمـاز عصـر است و شک کرد نماز ظهر را خوانـده یا نه نمی توان گفت که از محل ظهر گذشـته است، چون محل نماز ظهر، قبل از نماز عصر نیست، لذا اگر نماز ظهر را بدون نماز عصر بخواند، درست است، فقط شرط نماز عصر بعـد از نماز ظهر است. جهت ثالثه که در قاعـده تجاوز محل بحث است، آیا غیر فقط جزء را می گیرد یا جزء الجزء را هم می گیرد، مثلاً کسـی در (إهـدنا الصـراط المسـتقیم) شک کرد که جزء قبل را گفته یا نه، که بنا بر جزء، بایـد اعتناء کنـد، و بنا بر قبول جزء الجزء، نباید اعتناء بکند.

ص: ۲۱۱

جهت اُولی: تجاوز از محل شرعی یا أعم از محل شرعی و عرفی

اگر شخصی عادت عادی او این است که بعد از بول، استبراء می کند، ولی شارع مقدّس برای استبراء محل قرار نداده است که محل استبراء قبل از بیرون آمدن از دستشوئی است، استبراء یک عمل مستحبی است. اعتبار محل شرعی وجهش چیست؟ در مصباح الاُصول فرموده از اینجا که در روایات تجاوز یک ادّعا رخ داده است، در صحیحه زراره داشت (یا زراره، اذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره) که خرجت حقیقی نیست، چون شک داریم، اینجا یک تجاوز و ادّعا است، شارع مقدّس خروج از محل را به منزله خروج از شیء قرار داده است، شک دارد در حال اقامه اذان گفته است یا نه، که حضرت فرموده خارج شدی از اذان، که یک ادّعا رخ داده است که تجاوز از محل رخ داده است، باید به مقداری که یقین داریم أخذ کرد، و آن مقداری که یقین داریم، و مناسب شارع است، خروج از محل شرعی است، اما محل عادی ربطی به شارع ندارد. کسی که ادّعا می کند ظاهرش یا قدر متیقّنش با توجه به قوانین و قراردادهای خودش ادّعا می کند، و بیش از این اطلاق ندارد، لذا (إذا خرجت من شیء) یعنی خرجت از محلی که من قرار داده ام. و گفته اند که اگر بنا باشد خروج از محل عادی را بگوئیم، قابل التزام نیست، مثلاً عادت دارد که اوّل ظهر، نماز ظهر را بخواند، که اگر در آنات بعدی، شک کند نماز ظهر را خوانده یا نه، گفتنی نیست که بگوید اعتناء نکند.

جهت ثانیه: آیا اعتبار تقدّم مشکوک کفایت می کند یا علاوه بر آن اعتبار تأخّر هم لازم است

ص: ۲۱۲

اما جهت ثانیه در اینکه باید آن را مقدّم بر دیگری قرار داده باشد، بحثی ندارد، بحث در این است که آیا باید دیگری را مؤخّر قرار داده باشد یا نه، در افعال نماز هر دو جهت هست، در غیر نماز مثل اقامه و اذان فرموده به لحاظ أفضلیّت است، اذان مقدّم است بلا اشکال، و اینکه اقامه مؤخّر از اذان است، منظور اقامه أفضل است، همین که شارع برای افضل جا قرار داده است، برای جریان قاعده تجاوز کافی است، و بعد در غیر مؤخّر که بحث می کند، فرموده لازم نیست که هم سنخ با قبلی باشد و لو مستحب باشد کافی است. اگر کسی توانست ثابت بکند که قرائت مقدّم بر قنوت، و قنوت مؤخّر از قرائت است، اگر در قنوت شک در قرائت بکند، کافی است.

در مثال إحرام کسی بگوید شرط صحت غسل احرام این است که قبل از احرام باشد، لذا اگر مُحرم شود و بعد غسل بکند، صحیح نیست، ولی إحرام شرطش بعدیّت از غسل نیست، پس اگر در إحرام، شک در غسل بکند، قاعده تجاوز جاری نمی شود.

استصحاب/ملحقات /قاعده فراغ و قاعده تجاوز ۹۵/۰۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب/ملحقات /قاعده فراغ و قاعده تجاوز

کلام مرحوم شیخ انصاری در مورد معنای محل

بحث در جهات ثلاثه قاعده تجاوز بود، در جهت اُولی را بیان کردیم که تجاوز از محل، خصوص محل شرعی است، اینکه مرحوم شیخ انصاری[1] در موضع ثانی فرموده است تجاوز از محلش چه محل شرعی و چه محل عرفی اش و چه محل عقلی و چه عادی اش، این فرمایش وجهی ندارد؛ مرحوم شیخ محل را چهار قسم کرده است، محل شرعی یعنی آنجائی که شارع برایش محل قرار داده است، قوام قاعده تجاوز، تجاوز از محل مشکوک است، که این حرف متین است، بعد محل را معنی کرده است که محل یعنی جایگاه، حال جایگاه شرعی یا محل عقلی، مثل الله أکبر که (راء) محل عقلی اش بعد از (باء أکبر) است، با کمترین فاصله ای که ابتداء به ساکن لازم نیاید، یا محل عرفی مثل الله أکبر که محل الله، قبل از اکبر است، چون مبتداء است، و در عرف جایگاه مبتداء قبل از اکبر است. محل اکبر هم بعد از الله است، که فصل طویل لازم نیاید؛ در طریقه مألوفه خبر را با فصل کم می آورند، و محل عادی هم مثل اینکه عادةً استبراء می کرده است، و بعد می شسته است. آن سه قسم اول را می گوید مشکلی ندارد، و قسم چهارم را فرموده اشکال دارد، اشکالش فقه جدید است.

ص: ۲۱۳

۱- (۱) - فرائد الأصول ؛ ج ۳ ؛ ص ۳۳۰. (الموضع الثانی [: ما هو المراد من «محلّ الشی ء المشکوک فیه»؟] أنّ المراد بمحلّ الفعل المشکوک فی وجوده هو الموضع الذی لو اتی به فیه لم یلزم منه اختلال فی الترتیب المقرّر.و بعباره اخری: محلّ الشی ء هی مرتبته المقرّره له بحکم العقل، أو بوضع الشارع، أو غیره و لو کان نفس المکلّف؛ من جهه اعتیاده بإتیان ذلک المشکوک فی ذلک المحلّ. فمحلّ تکبیره الإحرام قبل الشروع فی الاستعاذه لأجل القراءه بحکم الشارع، و محلّ کلمه «أکبر» قبل تخلّل

الفصل الطویل بینه و بین لفظ الجلاله بحکم الطریقه المألوفه فی نظم الکلام، و محلّ الراء من «أکبر» قبل أدنی فصل یوجب الابتداء بالساکن بحکم العقل، و محلّ غسل الجانب الأیسر أو بعضه فی غسل الجنابه لمن اعتاد الموالاه فیه قبل تخلّل فصل یخلّ بما اعتاده من الموالاه)

کلام استاد

و لکن به ذهن می آید این اقسام درست نیست، طبق بیانی که دیروز عرض کردیم که شارع مقدّس که اطلاق تجاوز و خروج کرده است، باید محل شرعی باشد؛ اینهائی هم که مرحوم شیخ مثال می زند برای محل عرفی و عقلی، اینها هم محل شرعی است، وقتی شارع فرموده تکبیره الإحرام را اینجور بگو (الله اکبر) محل هر کدام شرعی می شود. و آن دلیلی که دیروز عرض کردیم که صاحب مسأله فرموده وقتی گذشتی از مشکوک اعتناء نکن، به لحاظ جایگاهی است که خودش دارد، و محل عادی را نمی گیرد، چون فقه جدید لازم می آید؛ و یک وجه جدیدی مرحوم نائینی دارد، اینکه در (اذا خرجت) در صحیحه زراره و (اذا جاوزت) در صحیحه اسماعیل بن جابر، شامل عرفی نمی شود، نکته آن این است که موضوع تجاوز، خروج و تجاوز از شیء است به نحو مطلق، و در موارد تجاوز از محل عادی، خروج از شیء به نحو مطلق نیست، بلکه تجاوز از محل است به حسب عادت این فرد، در حالی آنی که موضوع مسأله است خروج به حسب آنی است که من شارع قرار داده ام. قاعده تجاوز فقط محل شرعی را می گوید، و قوام آن به خروج از محل شرعی است.

ادامه بحث در جهت ثانیه (کلام مرحوم خوئی)

جهت ثانیه در این است حال که قوام قاعده تجاوز به خروج از محل شرعی شد، معنای محل شرعی چیست؟ در مصباح الاُصول برای صدق تجاوز از محل شرعی، دو شرط قرار داده است، یکی اینکه شارع مقدّس مشکوک را قرار داده باشد قبل از این غیری که می خواهیم تجاوز بکنیم، به این معنی که اگر قبل از این نبود، باطل است (یا لا أقل أفضل نیست) بحیث که اگر این مشکوک اینجا نبود باطل است، یا لا أقل أفضل نیست؛ قبلیّت شرط است، یا برای اصل صحّتش، یا برای أفضل بودن. قید دوم باید آن غیری که فرموده داخل در آن بشوی، اگر می خواهید تجاوز صدق بکند، باید داخل در غیر مترتّب بشوید؛ غیر به دو صورت است، تاره مترتّب بر عمل است، مثل تعقیب که مترتّب بر سلام است، و اُخری مترتّب نیست، مثل اینکه شک در سلام دارد، و وارد در یکی از مبطلات شده است، که مبطلات مترتّب بر سلام نماز نیست؛ قوام تجاوز از محل به دخول در غیر است، و همانطور که قوام تجاوز از محل به دخول در غیر است، قوامش به دخول در غیر مترتّب است، و مجرّد دخول در غیر، کفایت نمی کند، اگر قبل از اینکه به سجود برسی، شک در رکوع کنید، قاعده تجاوز جاری نیست، چون دخول در غیر مترتّب، شرط است، نه مطلق الغیر؛ دو حرف را در مصباح ادّعا می کند، أوّلاً- تجاوز از محل، که تجاوز از جایگاه است، یعنی دخیل در عمل است، یا در صحت یا در کمال، و غیر هم که باید داخل در آن شوید تا تجاوز صدق بکند، باید غیر مترتّب باشد؛ و بر این دو قید فروع کثیره ای را مترتّب کرده است. البته در قاعده فراغ که اختلافی بود بین مرحوم نائینی و دیگران، و مرحوم نائینی قید دخول در غیر را داشت، آن مجرّد دخول در غیر است، اگر کسی در قاعده فراغ دخول در غیر را شرط دانست، شرط اضافه است، و مقوّم قاعده فراغ نیست، اما در قاعده تجاوز، دخول در غیر مقوّم است، و ایشان (مرحوم خوئی) ادّعا دارد که دخول در غیر مترتّب، مقوّم تجاوز است.

و لکن در ذهن ما این فرمایش درست نیست، نه نسبت به قید اوّل که فرموده قوام قاعده تجاوز به خروج از محل است، یا شرط صحت یا شرط کمال، ما نتوانستیم این را قبول بکنیم؛ کما اینکه فرموده قوام تجاوز به دخول در غیر مترتّب است، و لذا مقدّمات را کنار گذاشته است، در این هم گیر داریم؛ بحث قید دوم ساده است، اینکه فرموده غیر مترتّب، هیچ وجهی جز آن روایت صحیحه اسماعیل بن جابر ندارد، مقتضای اطلاقات این است که مطلق دخول در غیر کفایت می کند (اذا خرجت من شیء و قد دخلت فی غیره) حتی مرحوم شیخ انصاری(۱) در موضع ثالث، در اصل دخول در غیر تشکیک کرده است. به صورت اگری می گوید. حال ما قبول داریم که الحق و الإنصاف برای صدق تجاوز نیاز به دخول در غیر است، و اگری که مرحوم شیخ فرموده است، نادرست است، و قطعاً توقّف دارد، صدق تجاوز از محل، قطعاً توقّف بر دخول در غیر دارد؛ قوام تجاوز از محل، به دخول در غیر است، اینکه ایشان در موثقه محمد بن مسلم «كُلُّ مَا شَكَكْتَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى فَامْضِهِ كَمَا هُوَ» که دخول در غیر را نیاورده درست است، ولی این دو روایت مربوط به قاعده فراغ است نه قاعده تجاوز، آنی که مربوط به قاعده تجاوز است، یکی صحیحه زراره است «إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْ ءٍ، ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْ ءٍ».(۲) و یکی روایت اسماعیل بن جابر است «كُلُّ شَيْ ءٍ شَكَّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ- وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمْضِ عَلَيْهِ».(۳) که این را تطبیق می کند بر موردی که دخول در غیر است، آن روایات عامه ای که قاعده تجاوز را می گوید، یا دخول در غیر دارد، یا تطبیق کرده است بر موردی که دخول در غیر دارد. تشکیک مرحوم شیخ انصاری ناتمام است، و اینکه فرموده بعض روایات قید ندارد، ناتمام است؛ چون ما آنها را می گوئیم مال قاعده فراغ است نه قاعده تجاوز.

۱- (۲) - فرائد الأصول ؛ ج ۳ ؛ ص۳۳۲ (الموضع الثالث [هل يعتبر فی التجاوز و الفراغ الدخول فی الغير، أم لا؟:] الدخول فی غير المشكوک إن كان محقّقا للتجاوز عن المحلّ، فلا إشكال فی اعتباره).

۲- (۳) - وسائل الشيعه؛ ج ۸، ص: ۲۳۷، باب۲۳، ح۲ «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلٌ شَكَّ فِي الْأَذَانِ- وَ قَدْ دَخَلَ فِي الْإِقَامَةِ قَالَ يَمْضِي- قُلْتُ رَجُلٌ شَكَّ فِي الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَةِ- وَ قَدْ كَبَّرَ قَالَ يَمْضِي- قُلْتُ رَجُلٌ شَكَّ فِي التَّكْبِيرِ وَ قَدْ قَرَأَ قَالَ يَمْضِي- قُلْتُ شَكَّ فِي الْقِرَاءَةِ وَ قَدْ رَكَعَ قَالَ يَمْضِي- قُلْتُ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ وَ قَدْ سَجَدَ- قَالَ يَمْضِي عَلَى صَلَاتِهِ- ثُمَّ قَالَ يَا زُرَارَةُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْ ءٍ- ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْ ءٍ».

۳- (۴) - وسائل الشيعه؛ ج ۶، صص: ۳۱۸ - ۳۱۷، «وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ (قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (عليه السلام)) إِنْ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْيَمْضِ- وَ إِنْ شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْيَمْضِ- كُلُّ شَيْ ءٍ شَكَّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ- وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمْضِ عَلَيْهِ».

اما اینکه آن غیر باید مترتّب باشد، ما دلیل نداریم؛ مگر اینکه ایشان تشبّث بکند به روایت صحیحه اسماعیل بن جابر که سؤال می کند از شک در رکوع، و حضرت جواب داده است اگر شک کرد در رکوع و او در سجده است، اعتناء نکند. «وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ (قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (علیه السلام)) إِنْ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْيَمْضِ- وَ إِنْ شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْيَمْضِ- كُلُّ شَيْ ءٍ شَكَّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ- وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمْضِ عَلَيْهِ».(۱) به این بیان که حضرت فرموده شک در رکوع بعد از سجده، با اینکه جلوتر از آن هُوی است، و آن را آورده است، اگر شک با دخول در مطلق غیر کفایت می کرد، باید هُوی را مطرح می نمود.

و لکن همانطور که مرحوم محقّق اصفهانی فرموده است، این روایت دلالتی بر تقیید ندارد، شاید اینکه حضرت فرموده (ان شک فی الرکوع بعد ما سجد) از این باب است که غالباً در سجده، شک در رکوع می شود، و در هُوی چون نزدیک به رکوع است، متعارف نیست که شک در رکوع بکند، مگر از شخص وسواس، در حال سجده چون فاصله پیدا می کند، شک می کند، و کذا در مورد سجده نادر است که در حال بلند شدن، شک در سجده بکند؛ ظهوری که بتواند آن مطلقات (اذا خرجت عن شیء و دخلت فی غیره) و (اذا صرت فی حاله أُخری) را تقیید بزند، ما قید ثانی را که ایشان (مرحوم خوئی) فرموده که باید غیر مترتّب باشد، و مترتّب کرده بر این مبنی که هرگاه از محل ردّ شدی، و وارد بر مقدّمات جزء غیر شدی، فایده ندارد. و همچنین مواردی که وارد مبطلات شدی، قاعده تجاوز جاری نیست؛ مرحوم نائینی فرموده وارد در مبطلات هم بشود، تجاوز صادق است. در صورت رابعه مرحوم نائینی می گوید قاعده تجاوز جاری است، و ایشان می گوید قاعده تجاوز مجال ندارد. پس از ناحیه قید مترتّب، این فروعات مشکلی ندارد. و تمام مشکل در ناحیه این است که قید اوّل، این فروعات را نمی گیرد. در ذهن ما همانطور که مرحوم نائینی و دیگران فرموده اند این است که از شیء خارج شود، اما اینکه از جایگاه صحیح یا کمال باشد، قبول نداریم، بلکه تجاوز از جایگاه عرفی به حسب جعل شارع، کافی است؛ آنی که داریم (خرجت عن شیء) است و یک ادّعا هم در آن هست، اگر وارد مبطلات یا تعقیبات شدی، عرفاً می گویند (خرجت عن شیء) و لو سلام نه شرط صحت و نه شرط کمالش این است که وارد مبطلات شوید؛ همین که شارع فرمود (الصلاه أوّله التکبیر و آخره التسلیم) اگر داخل مبطلات شوید، عرف می گویند از تسلیم خارج شدید.

۱- (۵) - وسائل الشیعه؛ ج ۶، صص: ۳۱۸ – ۳۱۷، .

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی – شنبه ۱۴ فروردین ماه ۹۵/۰۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

محقّق تجاوز از محل

بحث در ناحیه ثانیه ای بود که برای قاعده تجاوز است، و آن عبارت بود از اینکه موضوع قاعده تجاوز، تجاوز از محل است، در مقابل قاعده فراغ که تجاوز از اصل عمل است؛ کلام در این بود که محقِّق تجاوز از محل چیست؟ عرض کردیم که در مصباح الاُصول فرموده که محقّق تجاوز از محل به این است که شما از محل عمل مشکوک، تجاوز بکنید، و وارد غیر مترتّب بر آن عمل مشکوک بشوید، و بعد معنی کرد این که ما می گوئیم محل شیء، محل شیء به این است که شارع مقدّس آنجا را جایگاه آن مشکوک قرار داده باشد، بحیث که اگر مشکوک را در آن جایگاه نیاورید، صحیح نیست؛ و ما اضافه کردیم که صحیح نیست یا لا أقل أفضل نیست، بالأخره بودنش در اینجا أثر دارد، یا در صحت یا در فضیلت؛ مجرّد این که آن جزء مترتّب باشد، کفایت نمی کند، باید جای آن مشکوک اینجا باشد، به این معنی، و مترتّب کرده بر این حرفش فروع عدیده ای را. در پنج مورد ایشان منکر قاعده تجازو است، که دیگران یا همه را قبول دارند، یا اینکه بعضی از این موارد را قبول دارند، تنها ایشان است که تجاوز از محل را اینقدر ضیق می کند.

کلام مرحوم نائینی

نسبت به قید ثانی که ترتّب شرعی باشد، بحث کردیم و بعد از مراجعه دوباره، دیدیم این ترتب شرعی را مرحوم نائینی هم دارد، در بعض کلماتش فرموده باید غیر، مترتّب بر مشکوک باشدف و تمسّک هم کرده به همان روایت موثقه اسماعیل بن جابر که حضرت فرمود اگر شک کنید در رکوع بعد از اینکه سجده کرد، و این وسط را نیاورده که معلوم می شود ترتّب شرعی لازم است، و الّا باید هُوی را می فرمود.

ص: ۲۱۷

و ما جواب دادیم، که جواب از مرحوم آشیخ اصفهانی بود.

کسی اشکال نکند که این روایت دلالت بر ترتّب شرعی ندارد، به دو بیان، یک بیان را مرحوم نائینی متعرّض شده است، در صحیحه زراره هم اگر شک در قرائت بکند و هو فی الرکوع، با اینکه می توانست شک در حمد و هو فی السوره، چه جور آنجا تبعیض نمی کند، با اینکه قاعده تجاوز را قبول دارید؛ هکذا در مقام هم شاید امام وسط را نیاورده، دلیل نمی شود که باید وارد جزء مترتّب بشود، چون در صحیحه زراره در کلام زراره است و دلیل بر چیزی نمی شود، ولی اینجا (موثقه) امام فرض کرده است، که معلوم می شود در سجود بودن مهم است، و آن از جهت جزء مترتّب است.

گیر دوم حضرت در ادامه موثقه اسماعیل بن جابر فرموده شکّ فی السجود و هو فی القیام، و حال اینکه تشهد را نیاورده است. این اشکال هم وارد نیست، چون حضرت رکعت اُولی را فرض کرده است و تشهد مال رکعت دوم است؛ این است که مرحوم

نائینی فرموده موثقه اسماعیل بن جابر دلالت دارد که آن غیری که داخل آن بشود، باید جزء مترتّب باشد.

یک اشکالی را بعض رفقا هم فرمودند که در اینجا هم حضرت یک وسطی را حذف کرده است، و آن قیام بعد از رکوع است؛ و قیام بعد از رکوع از واجبات نماز است، ولی حضرت این را فرض نکرده است، پس معلوم می شود که سجده از باب مثال است.

جوابش هم واضح است، مضافاً به اینکه قیام بعد از رکوع، بحث است که یک واجب مستقلی است یا نه، سلّمنا که از واجبات باشد و لکن کسی که شک دارد رکوع کرده است یا نه ، قیام بعد از رکوع را هم شک دارد؛ اینی که فرموده بعد ما سجد، و جزء مترتّب را آورده است، چون دخول در همین جزء متیقّن است، و احراز نکرده ایم که داخل قیام شده است؛ باید فرض دخول در سجده شود. بله یک فرض این است که می داند انحناء پیدا کرده است، و در حال قیام شک دارد که آیا به اندازه رکوع خم شده یا نه، که در این صورت، غیر ما قیام بعد از رکوع است. اما در موثقه اسماعیل بن جابر فرض این است که اصل رکوع و اصل قیام مشکوک است. این است که ممکن است شرط ما جزء مترتّب باشد، به دلیلی که حضرت فرموده (اذا شککت و أنت فی السجود) و نگفت (و أنت فی الهوی) و اشکال این است که نفرموده (أنت فی القیام) که جواب این است که قیام محرز نیست. و هوی هم گرچه موجود است، ولی جزء مترتّب نیست، لذا حضرت نفرموده است. این است که مضرّ به استدلال مرحوم نائینی نیست؛ و لکن اصل فرمایش مرحوم نائینی درست نیست، که ما این اشکالات را دفع کردیم.

ص: ۲۱۸

اشکال مرحوم آقا ضیاء بر مرحوم نائینی

مرحوم آقا ضیاء فرموده این بیان مرحوم نائینی تمام نیست؛ اینکه فرموده (اذا شککت فی الرکوع بعد ما سجدت) در سجده گفته و در هوی نگفته، پس باید وارد جزء مترتّب شویم، در آن طرف دیگر هم شک در سجود را در هنگام قیام فرض کرده است، با اینکه قبلش نهوض است، (اشکال مرحوم آقا ضیاء در مورد نهوض است)، فرموده در فقره ثانیه هم این مشکله است، آنی که جزء نماز است، قیام در حال قرائت است، نه مطلق قیام؛ لذا اگر قرائت نکند، می تواند چیزی را بر دارد، در حالی که این روایت می گوید (اذا شککت فی السجود بعد ما قام) که این عبارت ابتدای قیام را شامل می شود، با اینکه أول قیام جزء نماز نیست. پس این روایت تجویز کرده جریان قاعده تجاوز را با اینکه داخل جزء مترتّب نشده ایم. این فرمایش آقا ضیاء که فرموده بعد ما قام، فرمایش بدی نیست، خصوصاً که خیلی أوقات همین که کمر آدم راست می شود، شک می کند و شک در ابتدای قیام نادر نیست، تا بگوئید حضرت متعارف را بیان می کند؛ و این اشکال بر مرحوم نائینی وارد است.

اشکال محقّق اصفهانی به مرحوم نائینی

عمده اشکال در ذهن ما اشکال پنجم است، همانطور که مرحوم آشیخ اصفهانی فرموده از این عبارت بخواهیم این مطلب گُنده را استفاده کنیم که شرط جریان قاعده تجاوز، دخول در غیر مترتّب است، دلیل ایشان این بود که حضرت غیر را غیر مترتّب فرض کرده است، در مورد شک در رکوع و أنت فی السجود، ولی این دلالت ندارد که غیر باید مترتّب باشد، فرموده شاید اینکه هوی را نیاورده است از این باب است که هوی نزدیک است، و آدم در حال هوی کم شک می کند، و حضرت متعارف را بیان کرده است. و هکذا در زمان قیام معمولاً شک در سجده می شود، أضف إلی ذلک که هوی و نهوض به ذهن مردم نمی آید، و ما هم بخواهیم صحبت بکنیم همین جور صحبت می کنیم. هوی و نهوض از ذهن مردم خارج است، و دقّی است. این موثقه چنان ظهوری داشته باشد که قاعده در صحیحه زراره را که مطلق است، بر غیر مترتّب تقیید بزنند، مورد پذیرش نیست. این است که در قید دوم که در مصباح الاصول فرموده و مرحوم نائینی هم اینرا تعقیب کرده که غیر، باید غیر مترتّب باشد، ادّعای ما این است که این شرط دلیل ندارد، لا عقلاً و لا شرعاً. نمی دانیم چه جور شده که در مصباح اینها را مفروغٌ عنه گرفته است، و دلیلی هم برایش نیاورده است. دلیل فی الجمله در کلام مرحوم شیخ انصاری و مرحوم نائینی است، که آن ادلّه ناتمام است. لذا چه آن غیر، مترتّب باشد یا نباشد، واجب باشد یا مستحب، از منافیات باشد یا نباشد، قاعده تجاوز جاری است.

معنای تجاوز از محل

اما قیـد أوّل که آن هم دقیـق است، این بـود که مرحـوم خوئی فرمود قوام تجـاوز به تجـاوز از محـل است، که همه این را می گوینـد، منتهی معنی کرد به اینکه اگر اینجا نباشـد، عمل صـحیح نیست؛ ایشان فرموده معنای تجاوز از محل همین است، محل شرعی یعنی محلی که شارع قرار داده است؛ این را هم مفروغٌ عنه گرفته است.

کلام مرحوم محقّق اصفهانی

این بحث را مرحوم آشیخ اصفهانی مثل بحث قبل، در رساله فراغ و تجاوز که در آخر جلد سوم نهایه چاپ شده است، مطرح نموده است؛ فرموده یـک معنـای تجـاوز از محـل همین است که محـل و جایگـاهی که شارع قرار داده است، که اگر در آنجا نیاوریـد، باطل است، و بعـد فرموده برای صـدق موضوع تجاوز نیازی به چنین محلی نداریم؛ تجاوز از محل در روایات نیست، این در کلمـات فقهـاء است، در روایت صـحیحه زراره (اذا خرجت عن شـیء) و در موثقه اسـماعیل بن جـابر (اذا جـاوزت عن شیء) دارد؛ خروج از شـیء و تجاوز از شـیء با عنایت است، در موارد قاعده تجاوز، اصل جزء مشـکوک است. درست اسـت که خروج از شـیء و تجـاوز با عنایت است، و لکن صـدق خروج از شـیء با عنایت، توقف نـدارد بر تجاوز از محل؛ در بعض عباراتش فرموده صـدقش توقف دارد بر تجاوز از حدّش، توقف دارد بر اینکه بگذری از چیزی که اگر التفات داشتید و غفلت نداشتیـد، آن را می آوردید، و قبل از آوردنش وارد غیر نمی شدید؛ هر چیزی که اگر غفلت نداشتید، آنرا می آوردید و وارد غیر نمی شدیـد، اگر وارد غیر شدیـد، و شک داشتیـد که آن را آوردیـد یا نه، صـدق می کند که از آن گذشتید؛ مثلاً اگر در حال التفات باشـید، اول رکوع و بعد هوی را می آورید، اول رکوع و بعد سجده را می آورید، اگر در حال هوی شک کردید که رکوع را آوردید یا نه، که تجاوز صدق می کند، در مقابل اگر در حال دعا کردن و استغفار شک در رکوع کنید، اینجا از رکوع نگذشتیـد، چون اینجور نیست اگر التفـات داشتیـد، وقتی وارد دعا می شود که رکوع را آورده باشـید؛ ممکن است اول رکوع بعد دعا، یا اول دعا بعد رکوع، در اینجا در حال دعا شک در رکوع شود، از رکوع نگذشـته اید. خروج و گذشتن وقتی صدق می کند، که شما عند الإلتفات بدون انجام او وارد غیر نشوید، اگر وارد غیر بودید و شک کردید، صدق می کند که از آن خارج شدیـد، ما نیازی به تجاوز از محل نـداریم، برای قاعـده تجاوز نیازی به تجاوز از محل نـداریم، بلکه نیاز به خروج از شیء داریم، و آن عبارت است از هر چیزی که عنـد الإلتفات از او نمی گذرید، اگر وارد غیر شدید و شک کردید، صدق می کنـد از آن گذشتیـد. لـذا اگر وارد مقـدّمات شویـد، و لو محل مشکوک قبل از این نیست، و مقدّمات هم جزء مترتّب نیست، قاعده تجاوز جاری می شود. و ایشان قاعده تجاوز را در پنج مورد که مرحوم خوئی قبول نکرده است، پذیرفته است. و مرحوم نائینی در همه قبول نکرده است، ولی در بعض موارد به یک بیانات دیگری قبول کرده است.

البته فرمایش آشیخ اصفهانی را نتوانستیم قبول کنیم، ولی نتیجه ای که گرفته است، درست است.

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - یکشنبه ۵ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در جریان قاعده تجاوز در شرایط بود، و کلام در شرط متقدّم بود، عرض کردیم شرط متقدّم از این حیث که محل دارد، مشکلی ندارد؛ انما الکلام در شرط متقدّم در صغری بود، بحث نسبت به أجزاء لاحقه، یا مرکّب لاحق بود، نسبت به صغری، عرض کردیم دو صغری دارد، یکی باب وضوء و دیگری صلات ظهر نسبت به عصر.

مطلب أوّل: تصحیح نسبت به مرحوم نائینی (شرطیّت مقارن)

در باب وضو احتمال داده اند که وضوء شرط متقدّم باشد، برای صلات، یا برای هر چیزی که مشروط به طهارت است. در مقابل گفته اند که وضو شرط مقارن است، که داخل بحث آتی خواهد بود؛ اینکه وضو شرط متقدّم است یا نه، ما نسبت دادیم به مرحوم شیخ انصاری و مرحوم نائینی که اینها وضو را شرط متقدّم می دانند، که این نسبت را إصلاح می کنیم؛ مرحوم نائینی گرچه در أجود همین جور فرموده که وضوء غسلات و مسحات است، و اینها شرط متقدّم هستند برای نماز، لکن در فوائد بهتر فرموده است، در فوائد(۱) فرموده شرط مقارن است، و لکن شارع مقدّس برایش محل قرار داده است؛ امر کرده به وضوء قبل از صلات، و برای صدق تجاوز از محل شرعی، همین مقدار کفایت می کند که شارع امر بکند به وضو قبل از صلات؛ این به ذهن ما رسید و اینجور حلّ کردیم؛ فوائد هم همین جور می گوید. گرچه أجود متأخّر است، ولی فوائد در خیلی جاها متقن تر است، در زمانی که مرحوم کاظمینی فوائد را می نوشته، قویتر بوده است. کلام مرحوم شیخ خیلی واضح نیست، آنی که بیشتر به ذهن می آید از کلام شیخ، همین است که وضوء محلّش قبل از نماز است، و نمی توان به گردن ایشان گذاشت که وضو را شرط متقدّم می داند یا مقارن.

۱- (۱) - فوائد الاصول ؛ ج ۴ ؛ ص ۶۴۰ (الأوّل: ما یکون شرطا للصلاه فی حال الأجزاء، و هو أیضا علی قسمین: فانّه تاره: یکون للشرط محلّ مقرّر شرعی، کما لا یبعد أن تکون الطهاره الحدثیه کذلک، فانّ قوله تعالی: «إذا قمتم إلی الصلاه فاغسلوا وجوهکم إلخ» یدلّ علی أنّ محلّ الطهاره قبل الصلاه).

در مثل طهارت که شرط مقارن است، که ظاهر خطابات هم همین است، اینکه شارع فرموده (اذا قمتم الی الصلاه) آیا برای صدق تجاوز کافی است یا نه، مرحوم شیخ و مرحوم نائینی فرموده اند کافی نیست؛ و مرحوم آقا ضیاء باید شرط متقدّم باشد.

مطلب دوم: تفصیل مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آقا ضیاء بین شرط مجموع و جمیع

مرحوم شیخ بعد از اینکه قاعده تجاوز را به همین بیان که محل شرعی اش قبل از نماز است، در وضو و نماز ظهر درست کرد، اشکالی مطرح کرد که این قاعده تجاوز نسبت به أجزاء ماضیه کارساز است، نه أجزاء مستقبله، که این اشکال را هم در وضو

و نماز و هم نماز ظهر و عصر مطرح کرده است، نسبت شرط به أجزاء لاحقه مثل نسبت شرط به أجزاء سابقه است، همانطور که بايد از أجزاء سابقه تجاوز بكنيم، تا تجاوز صدق بکند، كذلك بالنسبه إلى الأجزاء اللاحقه؛ بعد دارد ربما يفصّل كه فرق باشد بين وضو و نماز ظهر، و ظاهراً قبول نكرده است، و بعد صحيحه على ابن جعفر را بعنوان شاهد آورده است.

مرحوم آقا ضياء(۱) توضيح بيشترى داده است، همين حرف مرحوم شيخ كه نسبت به أجزاء لاحقه، قاعده تجاوز مشكل دارد، و لكن يک تقسيمى كرده است، فرموده اگر وضوء كه شرط سابق است، شرط مجموع باشد، ما يک اشتراط بيشتر نداريم، و طرفش وضو براى مجموع نماز است، در اين صورت همين كه وارد نماز شد، و بعد شک كرد، از محلش گذشته است، و قاعده تجاوز مجال دارد، و مشكل ندارد

۱- (۲) - نهايه الأفكار ؛ ج ۴قسم ۲ ؛ ص۶۹. ((و بما ذكرنا) من البيان يتضح الحال فى مثال الشک فى الطهاره فى أثناء الصلاه (إذ نقول) ان الحكم بالمضى فيه و إلغاء الشک فى الوضوء حتى بالنسبه إلى الاجزاء المستقبله (مبنى) على اعتبار الشرطيه المنشأ لانتزاع المحل، بين الصلاه بأجمعها، و الوضوء بنحو لم يلحظ كل جزء مشروطاً مستقلا، بل اعتبر الصلاه باجزائها أمراً وحدانياً مشروطاً باشتراط واحد بالوضوء السابق (و إلّا) فعلى ما هو التحقيق من اعتبار الشرطيه المنشأ لانتزاع المحل، بين الوضوء السابق، و بين كل جزء بنحو يكون كل جزء منه مشروطاً مستقلا (فلا يكفى) فى إلغاء الشک فى الوضوء، مجرد الدخول فى المشروط حتى بالنسبه إلى الاجزاء المستقبله، بل لا بد من إحراز الشرط بالنسبه إلى الاجزاء المستقبله أيضاً (و بدونه) لا بد من قطع الصلاه، و استئنافها بعد تجديد الوضوء (لأن) نسبه الشرط حينئذ إلى جميع اجزاء المشروط نسبه واحده، و تجاوز محله باعتبار كونه شرطاً للاجزاء الماضيه لا يكفى بالنسبه إلى الاجزاء المستقبله بعد عدم صدق تجاوز المحل بالنسبه إليها)

و اما اگر گفتیم شرط جمیع است، کل جزءٍ جزءٍ من الصلاه مشروط است به وضوی قبل است، اشتراطات عدیده است به عدد أجزاء، که همن جور است، چون مجموع مئونه می خواهد، در اینصورت آن حرف مرحوم شیخ درست است. جزء اول نماز را آوردید و شرطش وضوی قبل بوده است، که نسبت به آن تجاوز کردید، ولی اگر می خواهید قرائت را شروع کنید و شک در وضوء در هنگام رکوع کردید، تجاوز از محل محقّق نیست، مشکل این است که قاعده تجاوز، أجزاء لاحقه را نمی تواند درست بکند، و جریان آن در أجزاء سابقه لغو است.

کلام استاد در مورد تفصیل

و لکن در ذهن ما همان حرف مرحوم شیخ درست است، فرقی بین مجموع و جمیع نیست، همانطور که اگر شرط جمیع باشد، تجاوز از محل نسبت به أجزاء لاحقه صدق نمی کند، اگر شرط جمیع هم باشد، صدق نمی کند؛ وضو شرط مجموع نماز است مِن أوّله إلی آخره، و من وارد مجموع نشده ام، بلکه وارد این جزء شده ام. لذا اینکه مرحوم شیخ فرموده نسبت به أجزاء لاحقه مشکل داریم، و تفصیل نداده است، لعلّ دیده که فرقی بین مجموع و جمیع نیست؛ گرچه اگر وضو شرط مجموع بود، درست است که به دقت عقلی داخل مجموع نشده ایم، و داخل بعض أجزاء شده ایم، و لکن به نظر عرفی بعید نیست که کسی بگوید کفایت می کند؛ اگر شرط متقدّم، شرط مجموع بود، عرفاً می گویند از محل تجاوز کرده و داخل غیر شده است، فرمایش آقا ضیاء را قبول داریم، اما نه بر مبنای خودش، بلکه بر مبنای مرحوم آشیخ اصفهانی، و لزومی ندارد که داخل در غیر مترتّب بشود. تفصیل مرحوم آقا ضیاء درست است، اما نه بر مبنای خودش.

ص: ۲۲۳

و لعلّ مرحوم شیخ که فرموده قاعده تجاوز برای لاحقه مفید نیست، و لغو است، در ذهنش این بوده که شرط متقدّم، شرط جمیع الأجزاء است، نه مجموع. (هذا تمام الکلام در وضوء که صغرای اوّل بود، وضوء علی تقدیر اینکه شرط متقدّم باشد، یا بنا بر اینکه محلش متقدّم باشد، و لو شرط مقارن باشد).

مثال دوم: نماز ظهر شرط متقدّم نماز عصر

در أثناء نماز عصر شک کرد که نماز ظهر را خوانده است یا نه، که اینجا کلامی نیست که شرط متقدّم است؛ روایت (إلّا أنّ هذه قبل هذه) نماز ظهر و مغرب را شرط متقدّم عصر و عشاء قرارداده است، که آن مشکله مثال اوّل در اینجا نیست؛ و لکن مشکله دوم در اینجا هست که قاعده تجاوز در أثناء عصر تصحیح می کند ما مضی من العصر را، همانطور که تقدم ظهر، شرط أجزاء سابقه است، کذلک شرط أجزاء لاحقه است، نسبت به أجزاء سابقه، از محل شرط تجاوز کردیم، و نسبت به لاحقه مجال ندارد، و استصحاب عدم اتیان ظهر، می گوید ادامه این نماز عصراً، واجد شرایط نیست، و اینکه چه باید کرد، و داخل بحث عدول می شود، که روایت داریم اگر شما در حال خواندن نماز عصر بودید و بعد معلوم شد نماز ظهر را نیاوردید، باید عدول بکنید؛ عدول علی خلاف القاعده است، و نیاز به دلیل دارد.

دو بیان مرحوم خوئی برای عدم جریان قاعده تجاوز

و لکن در مصباح الاُصول(1) به بیان دیگری، جریان قاعده تجاوز را در این صغری منع کرده است؛ سابقاً می فرمود قاعده تجاوز اینجا جاری نیست، چون درست است که باید عصر بعد از نماز ظهر باشد، ولی کافی نیست، بلکه باید مشکوک هم قبل از این باشد، و حال اینکه ظهر قبل از عصر نیست؛ نمی دانم چه جور شده از آن بیان سابق صرف نظر کرده است؛ به ذهن می رسد که دیده آن بیان نادرست است، یا تنزّل کرده است، یا غمض عین کرده است، و یادش رفته است؛ می توانست سر راست بگوید که قاعده تجاوز مجال ندارد به آن بیانی که قبلًا گفتیم؛ و نقض کرد به اینکه أحدی نگفته که لازم نیست نماز ظهر بخوانید. آن فرمایشات ایشان درست نیست، و سیظهر که ما قاعده تجاوز را اگر جاری بکنیم، معنایش این نیست که پس لازم نیست ظهر را بیاوری. دو بیان دیگر را برای عدم جریان قاعده تجاوز در این مثال آورده است.

۱- (۳) - مصباح الأصول (طبع موسسه إحیاء آثار السید الخوئی) ؛ ج ۲ ؛ صص: ۳۷۹ - ۳۷۸. (و هذا التوهّم فاسد أمّا أوّلًا: فلما ذکره شیخنا الأنصاری و غیره (قدس سرهم) من أنّ الترتیب بین الظهر و العصر مختص بحال الذکر، و المفروض فی المقام هو الشک فی تقدیم العصر علی الظهر غفله، فلا یکون العصر مشروطاً بتقدم الظهر علیه فی هذا الحال، فلا یکون الشک فی الظهر حینئذ من الشک فی الشرط المتقدم لیکون بعد تجاوز المحل، فلا بدّ من الاعتناء بالشک و الاتیان بالظهر، لقاعده الاشتغال، أو لاستصحاب عدم الاتیان به علی ما ذکرناه سابقاً.و أمّا ثانیاً: علی فرض تسلیم کون الترتیب بینهما هو الترتیب الواقعی کما اختاره السید (قدس سره) فی العروه، فلأنّ لصلاه الظهر حیثیتین: الاولی: حیثیه وجوبها النفسی. و لا یعتبر تقدّمها علی العصر من هذه الحیثیه، إذ لا یشترط فی الظهر تقدمه علی العصر، بل العصر مشروط بتقدم الظهر علیه، فلو أتی بالظهر و ترک العصر عمداً أو نسیاناً، لم یفت منه من وظیفه الظهر شی ء، و حصل الامتثال بالنسبه إلیه مع أنّه لم یتقدم علی العصر. الثانیه:

حیثیه وجوبها الغیری لکونه مقدمةً للعصر، فلو شک فی الظهر بعد الدخول فی العصر لا تجری قاعده التجاوز من الحیثیه الاولی، لعدم تجاوز محله من هذه الحیثیه، فیجب الاتیان به، لقاعده الاشتغال، أو للاستصحاب علی ما ذکرناه. و بعد الحکم بوجوب الاتیان به من الحیثیه الاولی لا مجال لجریان قاعده التجاوز من الحیثیه الثانیه، إذ مفاد قاعده التجاوز من الحیثیه الثانیه هو الحکم بصحه العصر، و لا یمکن الحکم بها مع التعبد بعدم الاتیان بالظهر للاشتغال أو الاستصحاب، للروایات الداله علی أنّ هذه قبل هذه، و المراد کون العصر بعد الظهر کما لا یخفی. نعم، بعد الالتزام بعدم جریان قاعده التجاوز تصل النوبه إلی قاعده العدول، فیعدل إلی الظهر و یأتی بالعصر بعده لصحیحه زراره الداله علی ذلک)

بیان اوّل: آنی که مرحوم شیخ و لعلّ مشهور اختیار کرده اند که ترتیب در باب ظهر و عصر، ذُکری است؛ گرچه فرموده (الّا أنّ هذه قبل هذه) و لکن به ضمیمه (لا تعاد الصلاه الّا من خمس)(1) که ترتیب را نیاورده است، فهمیده می شود که ترتیب شرط ذُکری است نه واقعی؛ که اینجا نسبت به دو رکعت سابق، قاعده تجاوز معنی ندارد، چون در حال غفلت، اصلاً شرطی منتفی نشده است، وقتی در حال غفلت، شرط نیست، معنی ندارد که قاعده تجاوز بگوید بلی قد صلیّت الظهر، قاعده تجاوز برای این است که بگوید نقص محتمل، مضرّ نیست، و اینجا اصلاً نقصی نیست، و وقتی که قاعده تجاوز نسبت به آن دو رکعت مجال نداشت، نسبت به بعدی ها هم مجال ندارد، و استصحاب عدم اتیان به ظهر، هم می گوید که باید عدول کرد.

بیان دوم: و اما اگر کسی گفت ترتیب شرط واقعی است، در نتیجه الآن شک دارد که ترتیب را مراعات کرده یا نه، قاعده تجاوز مجرا پیدا می کند، و لکن لا مجال برای جریان قاعده تجاوز، نماز متقدّم دو حیثیّت دارد، یک حیثیّتش جهت وجوب نفسی، و حیثیت دوم، حیثیّت مقدّمیّت و وجوب غیری برای نماز متأخّر، نسبت به حیثیّت اُولی، قاعده تجاوز که معنی ندارد، که تو نماز ظهر را خوانده اید، و لازم نیست که دیگر آن را بخوانید؛ و أحدی این را نمی گوید که قاعده تجاوز را جاری کن، و نماز عصر صحیح و نماز ظهر را لازم نیست بیاورید؛ قاعده تجاوز أجنبی است از حیثیّت اُولی، و استصحاب عدم اتیان می گوید که شما نماز ظهر را اتیان نکرده اید؛ وقتی نسبت به حیثیّت اُولی، استصحاب گفت نماز ظهر را نخواندید، معنی ندارد که قاعده تجاوز حیثیّت ثانیه را درست بکند؛ وقتی نسبت به حیثیّت اُولی قاعده تجاوز اجنبی بود، نوبت به استصحاب عدم إتیان نماز ظهر می رسد، و وقتی خود صاحب مسأله گفت که نماز ظهر را نیاوردی، معنی ندارد بگوید که شما حیثیت دوم را آوردید.

ص: ۲۲۵

۱- (۴) – من لا یحضره الفقیه؛ ج ۱، صص: ۳۴۰ – ۳۳۹ (وَ رَوَی زُرَارَهُ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ (علیه السلام) أَنَّهُ قَالَ لَا تُعَادُ الصَّلَاهُ إِلَّا مِنْ خَمْسَهٍ الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَهِ وَ الرُّکُوعِ وَ السُّجُودِ ثُمَّ قَالَ الْقِرَاءَهُ سُنَّهٌ وَ التَّشَهُّدُ سُنَّهٌ وَ لَا تَنْقُضُ السُّنَّهُ الْفَرِیضَهَ).

مناقشه استاد در کلام مرحوم خوئی

کلام ایشان دو مقدمه دارد، قاعده تجاوز أجنبی از حیثیّت اُولی است، که این کلامش متین است؛ و اینکه در ادامه ادّعا کرده بعد از اینکه قاعده تجاوز أجنبی شد، و مجال نداشت، استصحاب می گوید نماز ظهر را نیاوردید، این هم درست است؛ اما اینکه در ادامه می فرماید فلاـ مجال برای قاعده تجاوز، ما این را نفهمیدیم، ظاهراً مِن حیث نفسه نیاورده اید، ولی مِن حیث اینکه مقدّمه نماز عصر است، بگو إن شاء الله آوردید. اینکه فرموده قاعده تجاوز أجنبی از حیثیّت اُولی است، و استصحاب حیثیّت اُولی را منقَّح می کند، فلا مجال برای قاعده تجاوز نسبت به حیثیّت ثانیه، می گوئیم مجال دارد. لعلّ در ذهن مبارکشان همان اشکال مرحوم شیخ است که مجالی برای قاعده تجاوز نسبت به لاحقه نیست.

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی – دوشنبه ۶ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در جریان قاعدتین در شرایط، نسبت به شرط متقدّم تمام شد، شرط متقدّم فی حد نفسه مشکلی نداشت، شرط جریان قاعده تجاوز را در أثناء داشت، لکن مشکلات دیگری بود، که بحث کردیم و تمام شد.

قسم ثانی: شرایط مقارن عمل

قسم دوم از شرایط، شرایط مقارن عمل است، که این را مرحوم خوئی دو قسم کرد، شرط الأـجزاء و شرط المجموع؛ ظاهر کلام ایشان(۱) که فرموده اگر در زمان اجرای، واجد شرط بودید، می توانید قاعده فراغ را جاری بکنید، این است که مجالی برای قاعده تجاوز نیست، فرموده اگر در حال رکوع، شک کنید قرائت را در حال استقبال خواندید، و در رکوع واجد استقبال باشید، قاعده فراغ جاری است، و قبلی ها را تصحیحی می کند؛ و بعدی ها هم بالوجدان واجد شرط هستید. ظاهر کلامش این است که قاعده تجاوز جاری نیست. وجه کلامـ ایشان که قاعده تجاوز را جاری نکرده است، این است که در شرط مقارن، محل متصوّر نیست، تجاوز از محل معنی ندارد، شرط متقدّم محلش قبل از عمل بود، و تجاوز از محل جا داشت، ولی شرط مقارن، محل ندارد؛ اگر کسی وارد رکوع شد، و شک کرد که در حال قرائت استقبال را داشت یا نه، استقبال محلش قبل از رکوع نیست تا بگوئید بلی قد استقبلت، و شرط قرائت محلش قبل از این غیر نیست، بلکه خود قرائت محلش قبل از رکوع است؛ استقبال که شرط مقارن قرائت است، محلّش مقدّم بر جزء بعد نیست؛ فرموده نسبت به شروط مقارن، جای قاعده تجاوز نیست، ولی قاعده فراغ جاری است، چون از مشروط فارغ شدید، و شک در صحّتش دارید، و قاعده فراغ در أثناء جاری است، جمله (کلّ ما مضی من صلاتک و طهورک، فامض کما هو) شامل أجزاء هم می شود.

ص: ۲۲۶

۱- (۱) – مصباح الأصول (طبع موسسه إحیاء آثار السید الخوئی) ؛ ج ۲ ؛ صص: ۳۷۵ – ۳۷۴ (و أمّا إن کان الشرط مما اعتبر تقارنه للعمل، فالشک فیه یتصور علی وجهین: الأوّل: أن یکون شاکاً فی وجود الشرط حین الاشتغال بالأجزاء السابقه مع إحرازه فعلًا، ویحکم فیه بصحه الصلاه، إذ شکه فی تحقق الشرط بالنسبه إلی الأجزاء السابقه مورد لقاعده الفراغ بلا إشکال، و وجود

الشرط حین الاشتغال بالأجزاء اللاحقه محرز بالوجدان علی الفرض. و لا فرق فی هذه الصوره بین کون الشرط المشکوک فیه من قبیل شرائط الأجزاء، أو من قبیل شرائط المجموع، فاذا شک فی وقوع الرکعه الاولی مع الاستقبال مع إحرازه حین الاشتغال بالرکعه الثانیه مثلًا، تجری قاعده الفراغ بالنسبه إلی الرکعه الاولی، و الاستقبال فی الرکعه الثانیه محرز بالوجدان، فیحکم بصحه الصلاه، هذا فی الشک فی شرط المجموع. و کذا الحکم فی الشک فی شرط الأجزاء، کما إذا شک فی تحقق النیه فی الرکعه الاولی مع إحرازها حین الاشتغال بالرکعه الثانیه، فتجری قاعده الفراغ بالنسبه إلی الرکعه الاولی، و أمّا الرکعه الثانیه فاقترانها بالنیه محرز بالوجدان، فیحکم بصحه الصلاه).

این بحث ثمره عملی ندارد و بحث علمی است، چون قاعده فراغ را داریم؛ و لکن اگر کسی ادّعا بکند اینجا هم عرفاً تجاوز صدق می کند، حرف بی ربطی نگفته است، به این بیان وقتی شارع فرمود این أجزاء، مشروط به یک استقبال ممتدّی هستند، استقبالی که از اوّل أجزاء تا آخر أجزاء است، همانطور که برای أجزاء، محل پیدا می شود، برای قطعه قطعه این استقبال هم جایگاه و محل پیدا می شود، استقبال مقارن قرائت، مقدّم بر استقبال زمان رکوع است، اگر در حال رکوع واجد شرط استقبال هستید، و شک در استقبال در حال قرائت می کنید، قاعده تجاوز جاری می شود؛ کسی بگوید همانطور که برای أجزاء اینطور ترتیب قرار داده و محلّ محقّق شده است، برای هر قطعه ای از استقبال هم محل قرار داده است. پس اینکه محل ندارد، را می شود درست کرد؛ لکن مشکلش این است که شرایط مقارن، از قبیل کیفیّات هستند، استقبال طمأنینه و ... از کیفیّات هستند، و اینکه شیء در (اذا خرجت مِن شیء و دخلت فی غیره) را بر کیفیّات تطبیق کنیم، درست نیست. مراد از (شیء) أجزاء است، در کیفیّات عرفیّت ندارد بگوئیم (اذا خرجت من شیء) و شیء انصراف به أعمال دارد. البته ایشان نفرموده که وجهش چیست، ولی ادّعایش این است که قاعده فراغ جاری است، و در قبل تجاوز را هم جاری کرده است، و به ذهن می زند قاعده تجاوز را در اینجا جاری نمی داند، که وجهش همین است.

نکته: تفصیل استاد در شرائط الأجزاء بین امکان تدارک و عدم امکان تدارک

یک نکته ی علمی که در کلام مرحوم خوئی هست، ایشان فرمود که شرط أجزاء و مجموع، در یک جا با همدیگر فرق دارند، در شرط أجزاء فرمود اگر در أکوان متخلّله بودید، و شک کردید، جای قاعده فراغ است، چون در أکوان متخلّله لازم نیست که شرط را إحراز کنید. الآن ساکت است، و هیچ چیزی نمی گوید، اگر شرطی که شک دارد، شرط مجموع است، قاعده فراغ جاری نیست، چون شرط را إحراز نکرده است، ولی اگر شرط أجزاء است، و لو محرز نیست، قاعده فراغ جاری است. که این حرفش متین است؛ ولی حرف دیگرش گیر دارد، فرمود اگر شرط أجزاء بود، و شما در حال اشتغال به جزئی از أجزاء که مشروط ما هست، می باشید، و شرط را در حال آن جزء نداشتید، قاعده فراغ جاری نیست.(۱) مثلاً در حال رکوع، شرط طهارت خَبَثیّه را ندارد، و شک دارد این خون الآن آمد، یا اینکه قبلاً هم بود، و قرائت هم باطل است، قاعده فراغ می گوید که قرائت صحیح است، ولی چون نمی توان این جزء را درست کرد، نماز باطل است؛ ایشان فرمود در شرط الأجزاء اگر در حال اشتغال به جزء باشید، در صورتی که در حال اشتغال، واجد شرط نیستید، قاعده فراغ کارساز نیست.

۱- (۲) - مصباح الأصول (طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئى) ؛ ج ۲ ؛ ص۳۷۵ (الثانى: أن يكون شاكاً فى تحقق الشرط فعلًا أيضاً. و لا مجال لجريان قاعده الفراغ فيه، إذ هو شاكٌّ فى صحه الجزء الذى هو مشغول به و لم يفرغ منه، فلا بدّ من الاعتناء بالشك و استئناف العمل، لقاعده الاشتغال. و لا فرق أيضاً بين كون الشرط المشكوك فيه من شرائط الأجزاء فقط أو من شرائط المجموع).

عرض ما این است که در شرط الأجزاء هم باید تفصیل داد، در حال اشتغال به جزء، اگر من فاقد شرط باشم، تارهً امکان تدارک آن جزء هست، و اُخری امکان تدراک نیست، مثلاً اگر در حال رکوع است که امکان تدارک رکوع نیست، قاعده فراغ جاری نیست، لغو است بگوید آنهائی که تا به حال خواندید، صحیح است؛ بخلاف آنجائی که شما مشغول به جزء هستید، و در حال جزء فاقد شرط هستید، ولی آن جزء قابل تدارک هست، مثل اینکه در حال خواندن سوره هستید، و شک دارید در زمان فاتحه الکتاب واجد شرط بودید یا واجد شرط نبودید، که قاعده فراغ می گوید فاتحه صحیح است، و نسبت به این جزء هم لباس را تطهیر کرده و نمازت صحیح است. اینکه ایشان فرموده در شرط الأجزاء، اگر فاقد شرط باشید، قاعده فراغ مجال ندارد، باید تفیصل بدهد. اطلاق کلام ایشان که فرموده در شرط الأجزاء، اگر در حال اشتغال به جزء، فاقد شرط باشید، لا مجال برای قاعده فراغ نسبت به أجزاء سابقه، نادرست است؛ و باید تفیصل داد بین امکان تدارک و عدم امکان تدارک.

شرط الموالات

بقی شیءٌ راجع به شرط آخری، شرطی که در محل کلام مستقلاً بحث شده است، و بحث جداگانه ای دارد، شرط الموالات است؛ بحث ها قبلی عام بود، حال بعضی از شرایط فی المقام، یک بحث خاصی دارند، و یکی از آنها عبارت است از شرط الموالات؛ اگر شخصی شک در موالات کرد، آیا جای قاعده فراغ و تجاوز هست یا نه؟

تفصیل مرحوم خوئی بین أقسام موالات

در مصباح الاُصول(۱) موالات را سه قسم کرده است؛ قسم أوّل: موالات بین أفعال صلاتی، که فرموده موالات شرط شرعی است، سکوت طویل، مزیل موالات است، نماز مثل غسل نیست، کأنّ می خواهد ادّعا بکند که ارتکاز متشرّعه است، و واضح است که موالات بین أفعال شرط است. البته مختص اینجا نیست و در مثل وضوء و أشواط طواف، بحث دارد. قسم دوم و سوم موالات، موالات بین کلمات و حروف است، اگر کسی بگوید (الله) و بعد از نیم ساعت بگوید (أکبر)، که این غلط است، موالات بین کلمات عقلی است، چون اگر موالات نباشد، این را کلام نمی گویند و خارج از رسم محاوره می دانند؛ و هکذا موالات بین حروف، نیز غیر شرعی است.

۱- (۳) - مصباح الأصول (طبع موسسه إحیاء آثار السید الخوئی) ؛ ج ۲ ؛ صص: ۳۸۱ — ۳۸۰ (الأمر الثامن: فی جریان قاعده الفراغ عند الشک فی الموالاه و عدمه. و تفصیل الکلام فیه: أنّ الموالاه المعتبره فی الصلاه علی ثلاثه أقسام: لأنّها إمّا أن تکون معتبره بین الأجزاء المستقله، کالموالاه بین القراءه و الرکوع، و بینه و السجود، و إمّا أن تکون معتبره بین الکلمات من کلام واحد، و إمّا أن تکون معتبره بین الحروف من کلمه واحده.أمّا الموالاه بین الأجزاء المستقله، فهی معتبره شرعاً، إذ لو لم یدل الدلیل الشرعی علی اعتبار الاتصال بین الأجزاء المستقله، لأمکن الامتثال باتیان کل جزء مع الفصل الطویل عن الجزء الآخر کما هو الواقع فی الغسل، و لکنّ الدلیل الشرعی دل علی اعتبارها فی الصلاه، و حینئذٍ فان شک فیها بعد الفراغ من الصلاه، فلا إشکال فی جریان قاعده الفراغ و عدم الاعتناء بالشک، و إن شک فیها فی أثناء الصلاه، فإن کان شکه بعد الدخول فی الجزء

اللاحق، تجری قاعـده التجاوز، إذ محلها بحسب الجعل الشـرعی قبل الدخول فی الجزء اللاحق، فیکون من قبیل الشـرط المتقدم بالنسـبه إلیه، فیکون الشک فیها شـکاً بعـد تجاوز المحل، و إن کان شـکه فیها قبل الـدخول فی الجزء اللاحق، فلا مجال لجریان قاعـده التجـاوز، لکون الشـک فیهـا شـکاً فی المحـل، فلا بـدّ من الاعتناء بالشک و استئناف العمل لو لا استصـحاب عـدم تحقق الفصل الطویل. و یکون الشک المذکور فی الحقیقه شـکاً فی وجود المانع، و هو الفصل الطویل و الأصل عدمه، فیحکم بصـحه الصـلاه لأجل الاستصـحاب لا لقاعـده التجاوز.و أمّا الموالاه بین الکلمات من کلام واحد أو بین الحروف من کلمه واحده، فهی من الامور المعتبره عقلًا لا من الشـرائط الشرعیه، لأنّها مما لا بدّ منه فی صدق الکلام و الکلمه عرفاً، فانّه لو تکلم بکلمه من کلام ثمّ تکلم بکلمه اخری منه بعـد مـده طویله مـانعه عن صـدق الکلام عرفاً، لا یکون کلاماً مفهماً للمعنی. و کـذا الأمر فی الموالاه بین الحروف من کلمه واحده، فلو شک فی تحققها بعد الفراغ من الصـلاه، لا إشکال فی جریان قاعده الفراغ. و أمّا لو شک فی الأثناء، فلا مجال لجریان قاعـده الفراغ و لا قاعده التجاوز، بلا فرق بین کون الشک بعد الدخول فی کلمه لاحقه أو حرف لاحق أو قبله، لأنّ الشک فی الموالاه هاهنا یکون فی الحقیقه شکاً فی وجود الکلام أو الکلمه مع عدم تجاوز المحل، فلا تجری قاعده الفراغ لعدم کون الشک شکاً فی الصحه، بل فی الوجود، و لا قاعده التجاوز لعدم تجاوز المحل، فلا بدّ من الاعتناء بالشک).

اگر موالات شرعی بود، و شک در موالات کردید که آوردید یا نه، جای قاعده تجاوز هست، الآن رفت به رکوع، و شک کرد که آیا موالات بین رکوع و قرائتش محقَّق شد یا اینکه خیلی طول کشید؛ شبهه موضوعیّه است یعنی نمی داند چه مقدار طول کشید تا به رکوع آمد، فرموده موالات قسم اول از قبیل شرط متقدّم است، منتهی شرط متقدّم جزء، نه کلّ، و گفتیم که قاعده تجاوز در شرط متقدّم جاری است، موالات بین رکوع و قرائت، شرط شرعی متقدّم رکوع است.

بخلاف موالات قسم دوم و سوم که شارع برایش محل قرار نداده است، و شارع اصلاً آنها را إعتبار نکرده است که محل دار بشوند؛ موالات بین (الله) و (أکبر) را شارع نفرموده که معتبر است؛ در طواف هم موالات بین شوط أول و ثانی، شرعی است، در نصف اوّل طواف و سعی، می گویند که شرعاً موالات معتبر است، ولی در نصف دوم آنها محل بحث است.

مناقشه استاد در کلام مرحوم خوئی

لکن در ذهن ما این است که اینها با هم فرق نمی کنند، اگر موالات قسم اوّل شرعی هست، و شارع اعتبار کرده است، آنها را هم شارع اعتبار کرده است، منتهی در قسم اوّل به ظاهر خطاب و در قسم دوم و سوم به امضاء؛ دلیلی نداریم که در نماز موالات شرط است، آنها که گفته اند در نماز موالات شرط است، دلیلشان همانی است که در (الله) و (اکبر) می گویند، در نماز هم دلیلشان این است که اگر سکوت طویل بکنید، این مجموعه را نماز نمی گویند، اصلاً بعضی موالات را معنی کرده اند که جوری نشود که بگویند شما خارج از نماز هستید، نماز مجموعه ای از این افعال مرتبط است، که اگر بینشان سکوت طویل بشود، مضرّ است. (البته دعا و لو دعای أبی حمزه ثمالی، به تنهائی صورت نمازی را به هم نمی زند)، بیانی که در آن دو قسم است، با یک خورده فرقی که فارق نیست، در قسم اوّل هم هست، دلیلی نداریم که بگوید تعتبر الموالات، تا بگوئید این شرط شرعی است؛ همه به یک امر عرفی بر می گردد، عرف صورت صلاتی را تا وقتی که خیلی فاصله نشود، می گوید نماز است، و اگر زیاد فاصله شود، مردم می گویند این نماز نیست؛ ملاک موالات آن دو قسم، در قسم أوّل هم هست، پس موالات سه قسم نیست، البته ممکن است که موالاتی که در حروف معتبر است، در کلمه مضرّ نباشد، و هکذا مقداری که در کلمه معتبر است، در أفعال، مضرّ نباشد.

ص: ۲۲۹

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی – سه شنبه ۷ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث در شرط موالات

بحث در شرط موالات بود، در مصباح الاُصول فرموده بود که موالات سه قسم است، موالات بین افعال مستقلّه، مثل رکوع و قرائت؛ و موالات بین أجزاء غیر مستقلّه، که این را به دو قسمت کرده است، موالات بین کلمات و موالات بین حروف؛ در قسم اوّل فرموده موالات بین افعال، شرط شرعی متقدّم بر أعمال است؛ مثلاً رکوع مشروط است به موالات قبل که بین او و قرائت است؛ موالات را از قبیل وضوء بنا بر اینکه متقدّم باشد، دانسته است، منتهی وضو شرط متقدّم کلّ است، و موالات شرط متقدّم جزء است؛ و فرموده قاعده تجاوز جاری است، و بعد فرموده اگر هم قاعده تجاوز جاری نباشد، استصحاب عدم فصل طویل را می کنیم، می گوئیم وقتی که قرائت را می خواند، قطعاً بین قرائت و رکوع فصل طویل نشده بود، و الآن که شک دارد، استصحاب عدم فصل طویل می کند، و لو الآن داخل رکوع هم نباشد. شرط جریان استصحاب، دخول در غیر نیست، و أوسع از قاعده تجاوز است؛ در صورتی که قاعده تجاوز جاری شود، حاکم بر استصحاب است، و استصحاب جاری نمی شود؛ ولی اگر قاعده تجاوز جاری نشود، کفانا استصحاب عدم فصل طویل؛ البته استصحاب موالات جا ندارد، چون هنوز رکوع نکرده است، و اگر هم رکوع کرده است، یقین به موالات ندارد.

عرض ما این بود اینکه موالات شرط شرعی متقدّم أجزاء باشد، را نمی توانیم باور بکنیم؛ فرقی بین موالات بین أعمال مستقلّ، و موالات بین أعمال غیر مستقلّ نیست؛ هیچ آیه و روایتی نداریم که لا صلاه إلّا بالموالاه، آنی که داریم این است که نماز واجب است؛ و نماز در ارتکاز متشرّعه یک صورت خاصّه ای دارد، که مردم می گویند در حال نماز است یا خارج از نماز است؛ این از قبیل شرط مقوِّم است، که در بحث آتی خواهد آمد؛ اینکه شرط شرعی باشد، و محلّش قبل از هر جزءٍ باشد، ما نتوانستیم باور بکنیم؛ أدلّه موالات یک ادلّه محکمی نیست، بله دلیل این است که صورت نمازی به هم نخورد. مستفاد از (أقیموا الصلاه) این است که صورت نمازی حفظ شود؛ در ذهن ما صورت نمازی محل شرعی ندارد، و مجالی برای قاعده تجاوز در مورد شک در موالات بین الأجزاء مستقلّه نیست.

ص: ۲۳۰

و اینکه ایشان فرموده استصحاب عدم فصل طویل را می کنیم، فصل طویل موضوع اثر نیست، و اگر فصل طویل هم موضوع اثر بود، استصحاب عدم فصل طویل می کنیم، ظاهر این تقریب نادرست است؛ بله اگر بفرماید استصحاب می کنیم بقای صورت نمازی را، ما آن را قبول داریم؛ که شاید مراد ایشان هم همین است. آنی که مجال دارد استصحاب صورت نمازی است، صورت نمازی قبلاً بود، و الآن شک داریم هنوز باقی است یا نه، که استصحاب می کنیم، و نتیجه می گیریم آنچه آوردیم صحیح است. اگر کسی در فقه توانست ثابت بکند که موالات یک شرط شرعی است، و شرط کل جزء جزء است، این حرف مجال دارد، و إلّا مجال ندارد.

اما در قسم دوم و سوم فرموده که مجالی برای قاعده تجاوز نیست، (و از سکوتش معلوم می شود که مجالی برای استصحاب

هم نیست)؛ و نماز قابل تصحیح نیست.

مرحوم آقا ضیاء و جریان قاعده تجاوز در قسم دوم و سوم موالات

مرحوم آقا ضیاء فرموده اینجا هم جای قاعده تجاوز است، چون ما شک در وجود داریم، وجود این (الله أکبر) به اتّصال است؛ ولی اگر (الله) را گفته و بعد از مدّتی (اکبر) گفته است، این الله اکبر نمی شود، الآن که شما شک دارید در موالات، شک در وجود الله أکبر دارید.

کلام استاد

و لکن به ذهن می زند غفلت شده است، نمی دانیم چه جور شده که فرموده اینجا جای قاعده تجاوز است، حقّ با مصباح الاصول است که فرموده اینجا جای قاعده تجاوز نیست، چون جایگاه (الله) قبل از (أکبر) مع عدم فصل، شرعی نیست، محل شرعی اش نیست؛ شما در وجود الله وقتی گفتی اکبر شک ندارید، که اگر اینجور باشد، مبتنی بر بحث سابق است، که مرحوم خوئی فرمود اذا خرجت عن شیء از اینگونه موارد کوچک انصراف دارد. اینجا موالات شرط شرعی نیست، تا بگوئید از محلّش گذشتید، بلکه شرط عرفی است؛ اینکه مرحوم آقاضیاء فرموده شک در وجود الله اکبر است، درست است، ولی وقتی می گوئیم (اکبر)، از محلّ (الله) نگذشتیم، شک در وجود الله نداریم، شک در وجود (الله اکبر) داریم؛ فرض این است از جمله خارج شدیم، و داخل در دیگری شدیم، شک در موالات است، ولی شرعی نیست، فلا مجال برای قاعده تجاوز، چون اگر بخواهیم در کلمه اُولی جاری کنید، فرض این است که وجود دارد؛ و اگر بخواهیم در موالات جاری کنیم، موالات شرعی نیست؛ و اگر بخواهیم در کل (الله اکبر) جاری کنیم، از محلّش نگذشته ایم، کما لا مجال برای استصحاب، چون استصحاب عدم فصل طویل در اینجا موضوع اثر شرعی نیست، چون این را عرف و عقل می گوید، نه شارع؛ و استصحاب بقای صورت هم حالت سابقه ندارد، صورت در اینجا متقوّم به دو تاست، متقوّم به (الله) و (أکبر) است، و صورت الله اکبری حالت سابقه ندارد. فرق است بین اینجا و فرض قبلی، در فرض قبلی من در حال رکوع بودم، و شک در قطع صورت صلاتی قبلی داشتم (شک در صورت صلاتی، که قبل از رکوع یقینی بود، داشتم) که استصحاب صورت جا داشت، ولی در اینجا (صورت الله اکبر)، مقوّم این صورت این است که بینشان فاصله نشود، و اگر فاصله شود، این صورت محقّق نشده است، و در صورت شک، شک در تحقّق صورت دارم، و متیقَّن نیست، و شک در حدوثش دارم، و استصحاب می گوید این صورت محقّق نشد؛ و این نمازی که خوانده اید باطل است. در فرض قبل، صورت نمازی محقَّق بود، و شک در زوالش داشتیم، ولی در صورت (الله اکبر)، شک در تحقّق صورت (الله اکبری) دارم. در مصباح الاُصول درست فرموده که مجالی برای استصحاب نیست، لذا اگر شک در موالات بین اعمال مستقلّه بود، مجال برای استصحاب هست، و اما اگر شک در موالات بین کلمات و حروف بود، که از جهت جزء گیری نداریم، چون الله، قبل از اکبر است، ولی من شک در این ندارم، بلکه شک در صورت وُحدانی دارم که مقوِّم جمله است، و استصحاب مجال ندارد. در یکی شک در زوال صورت نمازی دارم (موالات در أجزاء مستقلّ) و استصحاب وجود آن می شود؛ و در یکی شک در حدوث صورت دارم (صورت الله أکبری) که استصحاب عدم حدوث صورت می شود.

شرط قصد القربه

مرحوم خوئی در مصباح الاصول(۱) فرموده اگر در قصد قربت شک کردیم، آیا مجرای قاعده فراغ و قاعده تجاوز هست یا نه؟ که بعد از نماز بحثی نیست، و صاف است؛ اما اگر در وسط نماز شک دارد که این أعمال آیا با قصد قربت بود یا بدون قصد قربت بود، در اینکه قاعده تجاوز در خود شرط قربت جاری شود، بحثش گذشت، بحث در این است مرحوم آقا ضیاء فرموده نسبت به أجزاء سابقه قاعده تجاوز معنی ندارد، و اگر معنی داشته باشد، قاعده فراغ است.

تفصیل مرحوم آقاضیاء بین شرعی بودن یا عقلی بودن قصد قربت

فرموده اینکه اینجا جای قاعده فراغ هست یا نه، مبتنی است بر بحثی که در اصول گفته اند که آیا قصد قربت شرطیّتش عقلی است یا اینکه شرعی؛ تفصیل داده اگر کسی گفت عقلی است، مثل مرحوم آخوند، پس مجالی برای قاعده فراغ نیست؛ و اگر کسی گفت که شرعی است، قاعده فراغ مجال دارد. ظاهراً در مصباح الاصول هم این تفصیل را قبول کرده است، زیرا ایشان فرموده که قاعده فراغ جاری است، بخاطر اینکه شرعی است؛ و ظاهرش این است که اگر عقلی بود، قاعده فراغ مجال ندارد.

ص: ۲۳۲

۱- (۱) - مصباح الأصول (طبع موسسه إحیاء آثار السید الخوئی) ؛ ج ۲ ؛ ص۳۸۱. (فانّ النیه بمعنی قصد القربه من الامور المعتبره فی العبادات شرعاً لا من الشرائط العقلیه علی ما ذکرناه فی محلّه ، فلو شک فی تحققها بعد الفراغ من العمل تجری قاعده الفراغ بلا إشکال. و کذا لو شک فی أثناء العمل فی تحققها حین الاتیان بالأجزاء السابقه، تجری قاعده الفراغ أیضاً ویحکم بصحه الأجزاء السابقه)

وجه کلام مرحوم آقا ضیاء این است که قاعده فراغ در جائی جاری می شود که شک شما در انطباق مأتیٌّ به با مأمورٌ به باشد، چه در أثناء عمل باشد و چه بعد از عمل؛ بنا بر اینکه قصد قربت عقلی باشد، شما شک در انطباق ندارید، یقین دارید که مأمورٌ به منطبق بر مأتیٌّ به است، چون قصد قربت، جزء نیست، شکّت در این است که یا غرض از این مأمور به حاصل شد، اگر قصد قربت داشته است، و یا اینکه غرض حاصل نشده است، در صورتی که قصد قربت نداشته است؛ که اگر غرض حاصل شده است، امر ساقط است. عقلی ها می گویند که قصد قربت دخیل در غرض است. اما اگر شرعی بود، شک در انطباق است. که این فرمایش را در مصباح قبول کرده است.

کلام استاد

و لکن چه قصد قربت عقلی باشد، و چه عقلی باشد، قاعده فراغ جاری است؛ روایات قاعده فراغ عام است، کل ما مضی من صلاتک و طهورک، مفادش این است که هر چه از نمازت گذشته و شک دارید که ذمّه ات فارغ شده یا نه، به شک خودت اعتناء نکن؛ نه اینکه مراد شک در صحت باشد؛ کسی که شک دارد قصد قربت کرده یا نه، شک دارد ذمّه اش فارغ شده یا نه، این الفاظ مرحوم آقا ضیاء را گرفتار کرده است؛ و حال اینکه شک در انطباق و شک در صحت، در روایات نیامده است؛ آنی که هست شک در اینکه آیا باید دوباره آن را بیاورم یا لازم نیست دوباره آورده شود، که قاعده فراغ می گوید دوباره لازم نیست بیاورید؛ فقهیّاً بعید است نمازی که خوانده است و شک در قصد قربت کرده است که بگوئیم قاعده فراغ جاری نیست، چون قصد قربت عقلی است؛ در ذهن ما روایات قاعده فراغ عام است، و اطلاق دارد و شامل شک در برائت ذمّه بعد از عمل نیز می شود، چه در أثناء و چه بعد از عمل باشد؛ و شک در قصد قربت، مثل بقیّه شکوک، مجرای قاعده فراغ است.

شک در قصد عنوان قصدی

شک دارد این نمازی که در حال خواندش هست، آیا قصد ظهر کرده است یا نه؟ یا جلوتر این عملی که انجام می دهد شک دارد قصد نماز کرده است یا نه؟ شخصی سرش را زیر آب کرده است، و شک کرد که قصد غسل ارتماسی کرده یا بدون قصد غسل سرش را زیر آب برده است و برای خنک شدن است.

اگر متعلّق امر، مأمورٌ به، عنوان قصدی شد، و شما شک کردید که آیا عنوان مأمورٌ به را قصد کردید یا نه، آیا جای قاعده فراغ و تجاوز هست یا نه؟ بحث محل ابتلائی است.

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی – چهارشنبه ۸ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث در قصد عنوان

بحث در شرط عقلی قصد عنوان بود، مثل اینکه کسی شک بکند آیا نماز را قصد کرده یا نه؟ غسل را قصد کرده یا نه؟ یا ظهر و عصر را قصد کرده یا نه؟ آیا در شک در عنوان در امور قصدی، جای قاعده فراغ یا قاعده تجاوز هست یا نه؟

مرحوم آقا ضیاء فرموده جای قاعدتین نیست؛ در مصباح الاصول هم این فرمایش را پذیرفته لکن با یک استثناء.

کلام مرحوم آقا ضیاء: انکار جریان قاعدتین به نحو مطلق

مرحوم آقاضیاء به نحو مطلق فرموده لا مجال برای قاعده فراغ و تجاوز، چون قصد امر، شرعی نیست؛ اینکه من باید قصد بکنم غسل را، در هیچ خطابی نیامده است که واجب است در غسل قصد غسل؛ این امر عقلی است؛ عناوین دو قسم هستند، بعضی قصدیّه هستند و بدون قصد آن معنونشان محقَّق نمی شود، بعضی قصدی نیستند، تعظیم و توهین عنوان قصدی هستند، اگر در زمان ورود شخصی به قصد اینکه او را تعظیم کنید، بلند شوید، این فعلت مصداق تعظیم است؛ بخلاف زدن که قصدی نیست؛ اینکه کدام امر قصدی است، و کدام امر قصدی نیست، معیار صافی نداریم، فقط می دانیم یک عناوینی هستند که نیاز به قصد دارند، لعلّ در عبادات همه همین جور باشند، مثل نماز، حج، غسل. مرحوم آقا ضیاء فرموده قاعده فراغ و تجاوز جا ندارد، چون قصد امر، شرعی نیست، محل شرعی ندارد. ثانیاً: اگر هم بگوئید ما قاعده را در قصد جاری می کنیم، و بگوئید قصد ظهر کرده است، ثابت نمی کند که این فعل با قصد محقَّق شده است؛ تعبّد به قصد، تحقُّق مقصود را ثابت نمی کند. اینکه قصد تعظیم کردی، پس تعظیم محقَّق شده است، اصل مثبت است. و روی همین حرف بر مواردی از کلام مرحوم سیّد یزدی تعلیقه زده است؛ یکی در ختام عروه، کسی که یقین دارد نماز ظهر را خوانده است، و نماز را خوانده و شک کرده که قصد عصر را کرده یا نه، که اگر در أثناء بود، قاعده تجاوز و فراغ مجال ندارد؛ و باید نماز را تکرار بکند.

کلام مرحوم خوئی: جریان قاعده تجاوز در صورت احراز فعلی

در مصباح الأُصول همین را فرمایش آقا ضیاء را قبول کرده است، و فقط یک استثناء زده است؛ فرموده اگر در أثناء شک کند، و در حال شک، مُحرز آن عنوان باشد، مثلاً ـ در حال رکوع، یقین دارد که قاصد نماز است، و شک کرد قبل ها را به قصد نماز آورده یا نه، اینجا قاعده تجاوز جاری است، چون شک ما در اینجا به شک در وجود بر می گردد، که آیا مأمورٌ به وجود پیدا کرده است یا نه، اگر قصد کرده است، وجود پیدا کرده است؛ و اگر قصد نکرده است، وجود پیدا نکرده است. و اینکه شرط کرده که در حال شک، شما قاصد نماز باشید، شاید بخاطر اینکه دخول در غیر صدق بکند؛ رکوع به قصد نمازی، غیری است که مترتّب بر سابق است؛ اما اگر در حال رکوع هم شک دارید که قصد نماز را دارید، دخول در غیر مترتّب را احراز نکرده اید. در کلام مرحوم سیّد تعلیقه زده است، مرحوم آقا ضیاء می گوید مطلقا آن نماز باطل است؛ ولی ایشان تعلیقه زده فرموده إلّا اینکه در حال شک، محرز آن عنوان باشد، که قاعده تجاوز نسبت به أجزاء سابقه جاری است.

کلام استاد: تفصیل بین فقدان قصد عنوان و فقدان قصد خصوصیّت

در ذهن ما این است که باید تفصیل داد، هم فرمایش مرحوم آقا ضیاء به نحو اطلاق درست نیست، و هم فرمایش مرحوم خوئی. تاره: شک ما در قصد آن عنوان مأمورٌ به است، و قوام عنوان مأمور به، به آن قصد است؛ قصد عند العرف یحسب مقوِّماً. و اُخری: آن عنوان مأمور به را قصد کرده ایم، ولی شک در قصد عنوانی است که از خصوصیّات مأمورٌ به است. مثال صورت اوّل، مثالی که در تنقیح دارد، کسی زیر آب رفته و شک در قصد غسل دارد، که مقوِّم عنوان مأمورٌ به است؛ و اگر قصد نباشد نمی گویند که غسل کرده است؛ یا در باب وضوء، وضو گرفته است. مثال صورت دوم اینکه نماز را قصد کرده است، و در خصوصیّت مأمورٌ به، که آن هم امر قصدی است، شک دارد؛ نماز را قصد کرده و لکن شک دارد که عصر بودن را قصد کرد یا نه، شک در خصوصیت مأمورٌ به دارد.

در ذهن ما این است که اگر شک از قسم اوّل باشد لا مجال نه برای قاعده تجاوز و نه قاعده فراغ؛ و کلام مرحوم آقاضیاء در این قسم درست است، شخصی که شک دارد آیا قصد نماز کرده است، نه قاعده فارغ دارد و نه قاعده تجاوز؛ بخاطر اینکه تاره می گوئیم دلیل ما بر قاعدتین، روایات است، که یک وقت صدق أذکریّت را شرط می دانیم؛ و یک وقت صدق أذکریّت را شرط نمی دانیم. و اُخری دلیل بر قاعدتین، سیره عقلاء است، که در این صورت أذکریّت شرط است. اگر دلیل ما روایات باشد، و اذکریّت شرط باشد، پر واضح است که در شک در عنوان، نمی توانیم بگوئیم در حال نماز أذکر هستیم؛ کسی که در صدد نماز بر آمده است و شک دارد که حمد را خوانده یا نه، یا رکوع کرده یا نه، اگر غافل محض نباشد، می توان گفت کسی که قیام به امتثال کرده است، در آن زمان أذکر بوده است، و این جزء را آورده است؛ و اما اگر کسی است که نمی دانیم قام إلی الإمتثال أم لا- کسی که شک دارد عنوان قسم اوّل را قصد کرده است، احراز نکرده که در صدد امتثال بوده است؛ و معنی ندارد که در حقّش بگوئیم که درزمان آب ریختن، أذکر بوده است؛ و به همین بیان هم اگر دلیل ما سیره عقلاء باشد، قاعده فراغ جاری نیست. اینکه سیره عقلاء بر این است عملی را که انجام داده است، کامل انجام داده است، اساسش همین است کسی که قیام به امتثال امری کرده است، کامل انجام داده است؛ اما کسی که قیام نکرده است، معنی ندارد. لذا اگر مبنای مرحوم خوئی را قبول بکنیم، جائی برای قاعده فراغ و قاعده تجاوز نیست؛ اما اگر بگوئیم دلیل ما روایات است، و اذکریّت هم شرط نیست، کما هو المشهور، قاعده فراغ و تجاوز جاری است.

ص: ۲۳۶

ادّعای ما این است که روایات قاعده فراغ و تجاوز اطلاق ندارند، و شک در اصل مأمورٌ به را نمی گیرد؛ اینکه فرموده (کلّما مضی من صلاتک و طهورک) فرضش تحقّق نماز و طهور است، که لا یتحقّق الّا بالقصد؛ هر چیز اشاره به متعلّقات امر است، من الصلات، من الصوم، من الحج، هر چیزی که از آن گذشتی، یعنی هر چیزی که من شارع امر کرده ام، که در موارد شک، تجاوزی نیست؛ مورد روایات تجاوز این بود که می گفت شما در سجود هستی، و شک در رکوع کردی، موردش حال عملی است که اصل عمل را قصد کرده اید. و اما موردی که اصل عمل را قصد نکرده اید، را نمی گیرد، این است که می گویند قاعده فراغ و قاعده تجاوز در جائی جاری می شود که اصل عمل محرز است. اینکه در مصباح الاصول فرموده اگر شما در حال رکوع، احراز کردید که رکوع را بعنوان نمازی آوردید، و شک دارید که قبلی ها را بعنوان نمازی یا تمرین آوردید، قاعده تجاوز جاری است، در ذهن ما این استثناء درست نیست، چون ما در اصل اینکه أجزاء سابق را بعنوان نمازی آوردیم، شک داریم. و این حرف مشهور درست است که یشترط فی جریان قاعده الفراغ و التجاوز، احراز اصل عمل، و لا یحرز الّا به إحراز قصد؛ لذا در قسم اوّل که شک ما در اصل قصد عنوان مأمورٌ به است، مجالی برای قاعده فارغ و قاعده تجاز نیست؛ خصوصاً بر مسلک أذکریّت.

اما در قسم دوم این مشکل نیست؛ قصد مأمورٌ به را کرده است، عنوان نمازی را قصد کرده است، ولی شک دارد که آیا عصر بودن را قصد کرده یا نه؛ که در اینجا آن بیانات نمی آید، اینکه مرحوم آقا ضیاء فرموده قصد امر شرعی نیست، و محل شرعی ندارد، درست است؛ و لکن ما قاعده را در قصد جاری نمی کنیم، بلکه در مقصود جاری می کنیم؛ می گوئیم این أجزائی که آورده آیا عصر را قصد کرده تا صحیح باشد، فرض این است که نماز ظهر را خوانده و وارد نماز دوم شده است، که اگر قصد عصر را کرده، صحیح است؛ و اگر قصد عصر را نکرده است، باطل است. و عدول از عصر به ظهر جایز است، نه از ظهر به عصر؛ ادّعای ما این است که هم قاعده تجاوز جاری است، و هم قاعده فراغ؛ اینکه آقا ضیاء فرموده لا مجال برای هر دو قاعده، می گوئیم هر دو مجال دارد، و اینکه مرحوم خوئی در مصباح فرموده فقط قاعده تجاوز جاری است، آنهم به شرط اینکه در زمان شک، قاصد باشد، این هم درست نیست، و لو مُحرز قصد نباشد، جاری است. اما قاعده فراغ، چون شک دارد این أجزائی که خوانده است، صحیح خوانده یا نه، که (کلّما مضی من صلاتک و طهورک) بر این صدق می کند، چون فرض این است که قصد صلات را کرده است؛ و لو منشأ شک امر عقلی است، و لکن الآن شک در فراغ ذمّه دارد. و هیچ لزومی هم ندارد که داخل در غیر بشود، هم در أثناء جاری است، و هم بعد از فراغ؛ اینکه آقا ضیاء فرمود قصد امر عقلی است، بعید نیست امر عقلی باشد، اینکه شارع واجب کرده باشد نماز به قصد عصر را نمی توانیم به آن اعتراف بکنیم؛ شارع واجب کرده نماز عصر را، عصر و ظهر هم پر واضح است که امر قصدی است؛ خصوصاً که روایت فرموده (الّا أنّ هذه قبل هذه) که مقدّم و مؤخّر شدنشان لا یکون الّا بالقصد؛ درست است که عصریّت و ظهریّت، امر قصدی هستند، اما اینکه شارع اینها را واجب کرده باشد، قبول نداریم، بلکه ممکن است از مقدّمات وجودیّه باشند؛ در عناوین قصدیّه، قصد، متعلّق امر نیست؛ بلکه قصد، محقِّق مأمورٌ به است، و تا قصد نباشد، مأمورٌ به محقَّق نمی شود. اینکه در رساله ها نوشته اند که از شرایط وضو این است که قصد وضو بکنید، منظور از شرایط عقلی است نه شرعی؛ قصد، امر عقلی است؛ و لکن اینکه مرحوم آقا ضیاء مترتّب کرده که پس قاعده جاری نیست، قبول نداریم. این امر عقلی سبب می شود که شک در صحت و فساد شود، نه در وجود و عدم. اما قاعده تجاوز که مهم هم نیست، چون قاعده فراغ را داریم، می گوئیم قاعده تجاوز هم مجال دارد؛ ما مثال مصباح الاصول را قبول نداریم، مثالی که ما می زنیم این است که الآن در حال رکوع شک دارد، آن رکعتی که خوانده است به قصد عصر بوده

یا ظهر، که اگر به قصد عصر باشد، صحیح است؛ که قاعده تجاوز می گوید بلی قد وقع صلاه العصر؛ اینکه در مصباح الاُصول شرط کرده باید در حالی باشید که قاصد عصر باشید، در ذهن ما این است که هیچ لزومی ندارد؛ مثلاً در أکوان متخلّله شک دارد که قصد عصر کرده یا نه، که می گوئیم قاعده تجاوز جاری است، در مواردی که امکان تدارک مقداری که از آن گذشته است، باشد، قاعده تجاوز جاری است، جزئی که الآن تمام شده قاعده تجاوز ندارد، ولی چون قابل تدارک است، دوباره می خوانیم، در حال قرائت شک کرد که قصد عصر داشته یا نه، که این جزء قبلش، از محلش نگذشته است، و قاعده تجاوز ندارد، ولی تکرار می شود؛ ولی جزء قبل از قبل، با ورود در جزء سوم، از آن تجاوز کرده ایم، که قاعده تجاوز جاری است؛ در مواردی که امکان تدارک جزئی که محلش نگذشته است، باشد، قاعده تجاوز در ما قبل آن جزء، جاری می شود، و همین جزء أخیر را به نیّت عصر تکرار می کنیم؛ ولی اگر قابل تکرار نبود، مثل اینکه در حال رکوع هم شک در قصد عصر دارد، و در حال شک، قاصد نبود، قاعده تجاوز مجال ندارد؛ ولی قاعده فراغ مجال دارد، مهم نیست قاعده تجاوز جاری بشود یا نشود، و حسبنا قاعده فراغ، و فرقی نمی کند که در حال شک، مُحرز قصد باشد، یا محرز قصد نباشد.

ص: ۲۳۷

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی – شنبه ۱۱ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرّحمن الرّحیم۱۱/۲/۱۳۹۵– شنبه – ج۱۲۴

ادامه بحث در قصد عنوان

بحث در جریان قاعدتین، در مورد شک در عنوان اصل عمل بود؛ حاصل این شد که در اینجا سه احتمال، یا سه نظر هست؛ یکی نظر مرحوم سیّد که فرمود برای جریان قاعدتین، احراز عنوان عمل لازم است، چه اصل عمل و چه خصوصیّات قصدیّه عمل؛ روی این حساب کسی که نماز ظهر را خوانده است، و بعد از اینکه نماز چهار رکعتی خواند، شک کرد قصد عصر را کرده تا صحیح باشد، یا قصد نماز عصر را نکرده است، تا باطل باشد، فرمود باید دوباره بخواند. البته در بعض از موارد مشابه اینجا، حکم به صحت کرده است، مثل اینکه انسان در حال نماز است، و شک دارد که اقتداء کرده یا نه؛ و اقتداء هم امر قصدی است، فرموده اقتداء صحیح است، و لکن نه بخاطر قاعده فراغ یا تجاوز، بلکه بخاطر ظاهر حال و قرائن حالیّه.

در مقابل بعضی می فرمایند شک در عنوان هم شک در وجود مأمورٌ به و صحت مأمورٌ به است، و اگر سائر شرایط قاعده فراغ و قاعده تجاوز موجود بود، جاری می شوند؛ و می فرمایند فرقی بین این شرط که قصد عنوان شرط است، و سایر شروط نیست. که ظاهر منتقی الاُصول همین است.

احتمال سوم تفصیل بین اینکه اصل عنوان عمل را شک دارد، مثلاً نمی داند به قصد غسل آب را بر بدن خود ریخته است، یا به قصد تبرید بوده است؛ یا اینکه آب را که به صورتش ریخته است، به قصد وضو بوده یا تبرید؛ عرض کردیم اگر در اصل عنوان عمل شک دارد، جای قاعدتین نیست؛ و اگر در خصوصیّات شک دارد، مجال برای قاعدتین هست، و لو دخول در غیر هم محقَّق نشده باشد؛ خلافاً لمصباح الاصول.

ص: ۲۳۸

اساس این سه نظر، این است که آیا ادلّه قاعده فراغ و قاعده تجاوز، اطلاق دارند یا اطلاق ندارند؛ مرحوم سیّد می گوید اطلاق ندارند، و شک در عنوان را نمی گیرند؛ و قائل به قول دوم، می گوید اطلاق دارند، و هر دو قسم را می گیرند؛ ما گفتیم اطلاقش نسبت به قصد خصوصیّات هست، اما اگر در اصل عنوان شک داریم، اطلاق ادلّه قاعده تجاوز و قاعده فراغ، مشکل است؛ و همین که اطلاق را نتوانستیم اثبات کنیم، برای حکم به بطلان کافی است.

الجهه الثالث عشر: قوام قاعدتین به شک در صحت عمل

جهت دیگری که در این مسأله قاعده فراغ و تجاوز هست، این است که قاعده تجاوز در جائی مجال دارد که شک ما و تردید ما، در صحت عمل باشد، صحت به معنای أعم، در بحث نهی یقتضی الفساد، یک معنای صحت به معنای سقوط اعاده و قضاء است، نه خصوص مطابقت مأتیٌّ به با مأمورٌ به؛ اساس قاعده فراغ و تجاوز این است که عمل ما را تصحیح بکند، شک در

صحت به معنای اینکه بایـد تدارک بکنیم یا نکنیم. مُنساق از ادلّه قاعده فراغ و قاعده تجاوز، تصـحیح عملی است که شک در صحت و فاسدش داریم. بنابراین، دو مورد از مجاری قاعدتین نیست.

مورد أوّل از موارد عدم جریان قاعدتین: یقین به صحت عمل

یـک مـورد آنجـا که یقین داریم عملی که آوردیم، صـحیح است؛ و یـک امری را اسـقاط کرده است؛ منتهی شـک داریم که عمل ما، مسـقط امر لزومی بوده است، یا مسقط امر استحبابی؛ دو رکعت نماز خوانده است، و شک دارد که قصد نافله کرده یا قصـد فریضه؟ گر چه قصـد وجه لازم نیست، ولی در اینجا قصـد وجه، برای خروج از اشتراک لازم است؛ در اینجا جای قاعده فراغ نیست، چون این دو رکعت، علی أیّ حالٍ صحیح است؛ علی أیٍّ حال مسقط یک امری هست.

مورد دوم عدم جریان قاعدتین: موارد علم به عدم مطابقت مأتیٌّ به با مأمورٌ به

آنی که ما تا به حال دیدیم، این مورد دوم را مرحوم آقاضیاء در بعض فروع علم اجمالی، بیان کرده و تعقیب کرده است، و بر آن ثمره بار کرده است؛ و متأخّرین از ایشان، خیلی ها این حرف را پذیرفته اند. بدانیم آن مشکوک، امتثال نشده است، ما باید شک داشته باشیم که مشکوک، فراغ ذمّه هست یا نه، ولی در جائی که یقین داریم مشکوک ما، مفرِّغ ذمّه نیست، جای قاعده فراغ و تجاوز نیست؛ کبرایش واضح است که وقتی یقین داریم تدارک لازم است، جای قاعده فراغ نیست؛ اینها قواعد ظاهریّه هستند، باید شک داشته باشم.

مرحوم آقا ضیاء چند فرع را بر این کبری، مترتّب کرده است؛ و مرحوم سیّد یزدی در آخر کتاب الصلاه، فروع علم اجمالی را مطرح کرده است؛ و مرحوم آقا ضیاء و مرحوم ایروانی هم کتاب مستقلّی در فروع علم اجمالی نوشته اند.

فرع أوّل: علم اجمالی به ترک مستحب یا واجب

اگر کسی که در حال سجده است، علم پیدا بکند که یا رکوع را ترک کرده است، و یا قنوت را، بنا اینکه بگوئیم در قنوت هم قاعده تجاوز جا دارد؛ بعضی ها فرموده اند اینجا هم جزء واجب و هم جزء مستحب، مجرای قاعده تجاوز است؛ و بعد گفته اند اینجا نمی توانیم دو قاعده را جاری بکنیم، (بلی قد رکعت، و هم بلی قد قنأت)؛ بلکه دو قاعده با هم تعارض کرده و نماز باطل می شود، و استصحاب عدم در هر دو جاری می شود، و نماز باطل است. (که این نیاز به یک مقدّمه دارد سیأتی).

فرع دوم: علم اجمالی به ترک تشهد یا ترک دو سجده از یک رکعت

شخصی در حال قیام، علم اجمالی پیدا می کند یا تشهد را ترک کرده است، یا دو سجده را، گفته اند اینجا علم اجمالی داریم، و مجالی برای قاعده تجاوز نیست، چون اگر بگوید (بلی قد سجدت)، تعارض می کند با (بلی قد تشهّدت)؛ و اگر هر دو جاری شوند، اذن در مخالفت عملیّه است؛ اینکه نمازم صحیح باشد، و هیچ چیز واجب نباشد، مخالف با علم اجمالی است.

فرع سوم: علم اجمالی به ترک دو سجده از یک رکعت یا ترک دو سجده از دو رکعت

شخصی علم دارد یا دو سجده را در یک رکعت اُولی ترک کرده است، تا نمازش باطل باشد؛ یا در هر کدام از رکعت های دوم و سوم، یک سجده را ترک کرده است، و الآن هم فرض کن در رکعت چهارم است، اگر بنا باشد که بگوید (بلی قد سجدت سجدتین) در رکعت اُولی، و (بلی قد سجدت) در رکعت دوم و سوم، خلاف علم اجمالی است.

شاید قبل از مرحوم آقا ضیاء همه می گفتند که قاعده تجاوز در این دو طرف تعارض می کنند، و تساقط می کنند، و با استصحاب عدم دو سجده در یک رکعت، حکم به بطلان نماز می شود.

مرحوم آقا ضیاء و تقدیم اصل مصحِّح بر اصل متمِّم

مرحوم آقا ضیاء در این باب، یک ابداعی کرده است، و آن این است که قاعده تجاوز، تاره: اصل مصحِّح است؛ و اُخری: اصل متمِّم است؛ اصل مصحِّح یعنی به جریانش، عمل تصحیح می شود؛ و اصل متمِّم یعنی با جریانش، عمل تمیم و تکمیل می شود، و اگر جاری هم نشود، عمل صحیح است. فرموده بین اصل مصحِّح و اصل متمِّم، هیچ تعارضی نیست؛ در این فروع، فرموده قاعده تجاوز در دو سجده در رکعت اُولی، اصل مصحِّح است؛ بخلاف دو سجده رکعت دوم و رکعت سوم، که قاعده تجاوز می گوید (بلی قد سجدت)، و می گوید پس قضاء ندارد، و نمازت تام است، و نقص ندارد، و نمی خواهد بعد از نماز، سجده را قضاء کنید. در روایات ما قاعده تجاوز را هم در مصحِّح و هم در مکمِّل جاری کرده اند؛ بلکه بالاتر حتی در مستحب هم جاری کرده اند. صحیحه زراره قاعده تجاوز را در اذان و اقامه جاری کرد، و در قرائت جاری شد، و حال اینکه قرائت مصحِّح نیست. موضوع قاعده تجاوز عام است، و همه اینها را می گیرد، مهم این است که شک بکنید عملت نقص دارد یا نه، چه به نقص، یا صحت، یا فضیلت برگردد؛ و لکن بین اصل مصحِّح و متمِّم، تعارضی نیست؛ اگر در یک عملی هر دو اصل جا داشت، و دوران امر بود بین اینها، اصل مصحِّح جاری است؛ و اصل متمِّم جاری نیست؛ در حال قیام یقین دارد که آیا دو سجده را نخوانده در این رکعت که گذشت، و یا تشهد را نخوانده است، که قاعده تجاوز نسبت به سجدتین، اصل مصحِّح است، و نسبت به تشهّد، اصل متمِّم است، که قاعده تجاوز نسبت به سجدتین جاری می شود؛ و استصحاب می گوید که تشهّد را نیاوردید، و باید بیاورید؛ و باید بنشیند و تشهّد را بخواند، و در مثال ترک دو سجده، نتیجه اش این است که نماز را تمام بکند، و بعد از نماز، قضاء دو سجده را به جا آورد، و بعد دو سجده سهو انجام دهد. و در تردید بین رکوع و قنوت، نماز را ادامه داده، و اگر قنوت قضاء داشت، قضاء بکند. و اما دلیلش این است که قاعده تجاوز و قاعده فراغ، در جائی جاری می شود که شما یقین به عدم امتثال نداشته باشید، یقین به مخالفت عمل با مأمورٌ به نداشته باشید؛ و احتمال صحت و امتثال بدهید، و در دوران امر بین اصل مصحِّح و اصل متمِّم، در ناحیه اصل متمِّم احتمال صحت نیست، پس مجال ندارد؛ و اصل مصحِّح بلا

معارض جاری است. اینکه در ناحیه متمّم، احتمال صحت نیست، از دو حال خارج نیست؛ یا واقعاً آن طرفِ اصل مصحِّح اتفاق افتاده است، واقعاً دو سجده یک رکعت را ترک کرده است، که در این صورت یقین دارد که آن دو سجده در رکعت دوم و سوم امتثال نشده است، و اگر این دو سجده در رکعت اول را آورده است، معنایش این است که باز نسبت به سجده رکعت دوم و سوم، امتثال محقَّق نشده است؛ یا در حال قیام شک در دو سجده و تشهد دارد، که نسبت به تشهد، یقین به عدم امتثال دارد، یا دو سجده را نیاورده است، که تشهد امر ندارد؛ و یا دو سجده را آورده است، پس تشهد را نیاورده است. یا از جهت امتثال طرف دیگر، متمِّم را امتثال نکرده است، و یا بخاطر اینکه خود متمّم را نیاورده است؛ پس علی أیِّ حالٍ علم دارد که مجرای اصل متمِّم را امتثال نکرده است؛ و قاعده فراغ و تجاوز در جائی جاری می شوند که احتمال صحت و فراغ ذمّه، و احتمال إجزاء و عدم لزوم تدارک باشد؛ و در موارد دوران اصل مصحِّح با اصل متمّم، نسبت به مجرای اصل متمِّم، احتمال امتثال و صحت نیست، این است که اصل متمِّم گرچه مشکوک است، ولی مجرا نیست، وقتی مجرا نبود، اصل مصحِّح در آن طرف، بلا معارض جاری می شود. بیان متینی است، و در ذهن سابقی ها هم بوده است.

ص: ۲۴۱

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی - یکشنبه ۱۲ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

ادامه کلام مرحوم آقا ضیاء در تقدیم اصل مصحِّح بر اصل متمِّم

بحث پیرامون اصل مصحِّح و اصل متمِّم بود، مرحوم آقا ضیاء یک قاعده کلیّه ای را ادّعا کرد، و فرموده مترتّب می شود بر این قاعده، فروع کثیره ای که مرحوم سیّد یزدی در عروه فرموده است؛ در امر ششم از اموری که در نهایه الأفکار(۱) دارد، این مباحث را ذکر کرده است، و در تعلیقه عروه هم اشاره کرده است. قاعده: هر گاه اصل مصحِّح و اصل متمِّم در یک عمل، با هم تعارض کردند، اصل مصحِّح جاری است، و اصل متمِّم جاری نیست؛ هم قاعده فراغ مثال دارد، و هم قاعده تجاوز. مثال قاعده فراغ، مسأله ۱۴ از ختام عروه است. بعد از فراغ از نماز، علم اجمالی پیدا کرد یا دو سجده از یک رکعت، یا دو سجده از دو رکعت را ترک نموده است؛ که دیروز بیان شد. مثال قاعده تجاوز، در أثناء نماز، علم اجمالی به ترک رکوع یا قرائت پیدا کرد. در جائی که بین اصل متمّم و اصل مصحّح، تعارض بشود، اصل مصحِّح حاکم است، و لا مجال برای اصل متمِّم.

ص: ۲۴۲

۱- (۱) - نهایه الأفکار؛ ج ۴قسم ۲ ؛ صص: ۶۱ - ۶۰. (الأمر السادس : یعتبر فی جریان قاعده التجاوز ان یکون المشکوک فیه علی تقدیر وجوده مما یجزم بکونه مأتیاً علی وفق امره، بحیث وقع امتثالا لأمره (لأن) المجعول فی قاعده التجاوز انما هو البناء علی وقوع الجزء المشکوک فیه بلحاظ ما یترتب علیه من تحقق الامتثال الموجب لسقوط امره (فلو لم یکن) المشکوک فیه کذلک، بل کان مما یجزم بکونه علی تقدیر وجوده غیر موافق لأمره، فلا تجری فیه القاعده، لعدم ترتب أثر عملی حینئذ علی التعبد بالمضی علیه (فلو علم) إجمالا فی حال القیام انه، اما ترک الرکوع، أو التشهد، لا تجری القاعده فی التشهد (لأن) وجوده ملازم لفوت الرکوع و هو مستلزم لبطلان صلاته، فلا یترتب علی وجوده أثر علمی حتی تجری فیه القاعده (و ان شئت) قلت فی الفرض المزبور انه یعلم تفصیلا بعدم الإتیان بالتشهد علی وفق امره، اما لعدم الإتیان به رأساً، و اما للإتیان به فی صلاه فاسده (و مع) هذا العلم لا تجری فیه قاعده التجاوز حتی تعارض مع جریانها فی الرکوع، لعدم احتمال الإتیان به فی صلاه صحیحه (فتجری) القاعده حینئذ فی الرکوع بلا معارض، و مقتضاه وجوب الإتیان بالتشهد مع بقاء محله، و بقضائه بعد الصلاه مع عدم بقاء محله بدخوله فی رکن آخر)

فرمایش ایشان بیاناتی دارد، بهترین بیانش، همانی است که دیروز بیان کردیم، ما می دانیم که قرائت را مطابق امر نیاوردیم، حال از باب اینکه رکوع را ترک کردیم، و نماز باطل بوده است، و قرائت مطابق امر نبوده است؛ و یا اگر رکوع را آوردیم قطعاً قرائت را ترک کرده ایم. علم اجمالی بین رکن و غیر رکن، اصل و قاعده فراغ و تجاوز، در رکن بلا معارض جاری می شود. در مثال علم به ترک سجده، قاعده فراغ نسبت به ترک دو سجده در یک رکعت، اصل مصحِّح است؛ اما در هر رکعت یک سجده، قاعده فراغ مجال ندارد، که اینرا قطع دارد امتثال نکرده است، یا از باب اینکه واقعاً در دو رکعت، سجده را نیاورده است، و یا اینکه چون دو سجده یک رکعت را ترک کرده است، پس اصل در این دو سجده در رکعات مختلف، مجال ندارد.

اشکال منتقی الاُصول به کلام مرحوم آقا ضیاء

در مقابل این فرمایش، مرحوم روحانی در تعلیقه منتقی الاُصول،(۱) اعتراف کرده است که این قاعده ای خوب و متینی است؛ و لکن فرموده اشکال دارد و نمی توان آن را قبول کرد. فرموده مقصود و هدف از اجرای قاعدتین، آیا صحت مطلقه و فعلیّه است، یا مقصود صحت من هذه الجهت است؟ یا می گوئید غرض از اجرای قاعده، صحت مطلقه است، که اگر این را بگوئید، قاعده در رکن هم جاری نیست، چون با وجود شک در غیر رکن، ما نمی توانیم بگوئیم قاعده فراغ، صحت فعلیّه و مطلقه برای نماز درست می کند؛ چون فرض این است که شک هم داریم که غیر رکن را انجام دادیم یا نه. اینکه قاعده فراغ بگوید که شک شما از ناحیه شک در ترک سجدتین در یک رکعت، صحیح است، باز صحت فعلیّه نماز را درست نمی کند. یا در مثال قرائت و رکوع، اینکه قاعده تجاوز می گوید (بلی قد رکعت)، ثابت نمی کند که نماز صحت فعلیّه داشته است. پس باید بگوئید قاعده فراغ و تجاوز، صحت من جهه المشکوک را درست می کند؛ همیشه قاعده فراغ و تجاوز تصحیح می کنند نماز را من جهه المشکوک فقط، نه من جمیع الجهات. که این استظهار ایشان درست است که قاعدتین عمل را من جهه المشکوک درست می کنند. و این در هر دو قاعده محقَّق است، هم در قاعده فراغ و تجاوزی که در رکن جاری می کنیم؛ و هم در قاعده فراغ و تجاوزی که در غیر رکن جاری می کنیم. فرقی بین رکن و غیر رکن نیست، همانطور که رکن، مجرای قاعده فراغ و تجاوز است، و نتیجه آن صحت و تأمین و بی اشکالی از جهت رکن است؛ کذلک قاعده فراغ و تجاوز، در ناحیه غیر رکن هم می گوید که از این جهت هم مشکلی ندارید، ولی من جههٍ است.

۱- (۲) - منتقی الأصول ؛ ج ۷ ؛ صص: ۲۲۳. — ۲۲۲ (و هو بیان علمی رصین، لکنه لا یخلو عن مناقشه و ذلک: لأن قاعده التجاوز إما ان یکون مفادها الصحه الفعلیه للصلاه بحیث یکون مقتضی جریانها إثبات الأمر بغیر المشکوک فیکون العمل المأتی به موافقا للأمر، و اما ان یکون مفادها الصحه من جهه المشکوک خاصه فهی تتکفل التأمین من ناحیه المشکوک من دون إثبات أمر ظاهری آخر غیر الأمر بالمقام. فعلی الأول: لا یمکن إجراء القاعده مع تعدد الجزء المشکوک رکنا کان أم غیر رکن، لأن إجراءها فی کل واحد منهما یقتضی إفاده الصحه الفعلیه و إثبات أمر ظاهری بغیر المشکوک و هذا یمتنع مع فرض الشک فی إتیان الجزء الآخر المستلزم للشک فی الصحه، و لیس لدینا قاعده واحده تجری فی کلا الجزءین المشکوکین معا، لأن کل جزء مشکوک موضوع مستقل لعموم دلیل القاعده. و علی الثانی: فلا مانع من جریان القاعده فی التشهد فی نفسه لعدم العلم بترکه و المفروض انهما تتکفل التأمین من ناحیه عدم الإتیان به خاصه و هو غیر معلوم، فلا یتجه ما ذکره من العلم بعدم امتثال أمره إما لترکه أو لترک الرکن الموجب للبطلان، فانه یتم لو فرض تکفل القاعده للتأمین الفعلی لا التأمین من جهه کما هو الفرض)

فقط یک چیز باقی می ماند(۱) که خوب قاعده تجاوز و فراغ، تصحیح می کند من جهتٍ را، و این در غیر رکن هم موجود است؛ و لکن بعد از اینکه در رکن شک داریم، قاعده فراغ در غیر رکن، لغو است، چون یا رکن را نیاوردیم، که تعبّد به غیر رکن، لغو است، و یا رکن را آوردیم، پس قطعاً این را نیاوردیم. جواب داده است که لغو نیست، و اثرش ایقاع المعارضه است (این فرمایش را مرحوم آقاضیاء هم دارد) برای اینکه شارع آن قاعده تجاوز و فراغ را در رکن الغاء بکند، تعبّد به این هم کرده است. و اشکال کرده بر مرحوم آقا ضیاء که اصل مصحِّح مقدّم بر متمِّم نیست، اصل متمِّم موضوع دارد، چون مِن جهتٍ کافی است، و لغو هم نیست، چون برای خروج از لغویّت، معارضه کافی است.

جواب استاد از اشکال منتقی الاصول

و لکن در ذهن ما این فرمایش منتقی الاصول، درست نیست؛ درست است که مرحوم آقا ضیاء در امر سادس، از لغویّت هم سخن به میان آورده است، ولی در آن عبارت اُخرائی که دیروز بیان کردیم، تقریب لغویّت، نیست. آنی که حرف اساسی آقا ضیاء است، این است که اصل متمِّم مجال ندارد؛ چون مجرای قاعدتین، شک در امتثال امر، یا شک در تحصیل غرض است. در جائی که شما علم اجمالی دارید که یا رکن را ترک کرده اید، یا غیر رکن را، فرمایش ایشان این است که در غیر رکن، شک در امتثال ندارید، و یقین دارید که غیر رکن را امتثال نکرده اید؛ یا از باب ترک رکن، و یا از باب ترک خود غیر رکن. وقتی یقین دارم امر غیر رکن را امتثال نکرده ام، و شک در امتثال محصِّل غرض ندارم، مجرای قاعده فراغ و تجاوز نیست. این یک حرف صافی است که اگر در یک طرف علم اجمالی یقین به عدم امتثال دارید، مجالی برای قاعده فراغ و تجاوز نیست. مرحوم سیّد یزدی در مسأله ۵۷ مشابه همین را فرموده است، که اگر بعد از نماز یقین پیدا کرد یا وضویش نقص داشته است، یا نمازش بدون رکوع بوده است، که فرموده قاعده فراغ در وضو جاری است، و در رکوع جاری نیست؛ چون علی أیٍّ حالٍ علم به عدم امتثال رکوع دارد. (السابعه و الخمسون إذا توضأ و صلی ثمَّ علم أنه إما ترک جزءا من وضوئه أو رکنا فی صلاته فالأحوط إعاده الوضوء ثمَّ الصلاه- و لکن لا یبعد جریان قاعده الشک بعد الفراغ فی الوضوء لأنها لا تجری فی الصلاه حتی یحصل التعارض و ذلک للعلم ببطلان الصلاه علی کل حال). این حرف آقا ضیاء یک حرف صافی است، منتهی یک جاهائی ایشان متنبّه شده که این قاعده تطبیق می شود، ولی مرحوم سیّد یزدی متنبّه نشده است. نسبت به مسأله ۱۴ و ۱۵،(۲) مرحوم سیّد التفات پیدا نکرده است. مرحوم خوئی هم در بعض موارد همین حرفها را زده است؛ و در بعض موراد هم فرموده که علم اجمالی منحل است. (علم تفصیلی به ترک دو سجده و شک بدوی در ترک دو سجده در یک رکعت).

۱- (۳) - منتقی الأصول ؛ ج ۷ ؛ ص۲۲۳. (نعم، یبقی إشکال اللغویه و ان التأمین من ناحیه التشهد لا أثر له مع عدم صحه العمل. و یندفع: بان قاعده التجاوز الجاریه فی الرکوع تثبت الصحه و تنفی البطلان. فلا یکون جریانها فی التشهد بلا أثر و لغوا. نعم، لمکان العلم الإجمالی تتحقق المعارضه بین القاعدتین، و بعباره أخری: یکفی فی رفع اللغویه ترتب المعارضه علی جریانها لأن اللغویه ترتفع بأدنی أثر. و لا وجه لطرح قاعده التجاوز فی التشهد خاصه. فتدبر و اللّه سبحانه العالم)

۲- (۴) - العروه الوثقی (للسید الیزدی)؛ ج ۲، صص: ۷۰ – ۶۸. (الرابعه عشر: إذا علم بعد الفراغ من الصلاه أنه ترک سجدتین و لکن لم یدر أنهما من رکعه واحده أو من رکعتین وجب علیه الإعاده و لکن الأحوط قضاء السجده مرتین و کذا سجود السهو

مرتين أولاـ ثمَّ الإعاده و كـذا يجب الإعاده إذا كان ذلك فى أثناء الصـلاه و الأحوط إتمام الصـلاه و قضاء كل منهما و سـجود السـهو مرتين ثمَّ الإعـاده .الخـامسه عشـر: إن علم بعـد مـا دخل فى السـجده الثانيه مثلا أنه إما ترك القراءه أو الركوع أو أنه إما ترك سجده من الركعه السابقه أو ركوع هذه الركعه وجب عليه الإعاده لكن الأحوط هنا أيضا إتمام الصلاه و سجدتا السهو فى الفرض الأول و قضاء السجده مع سجدتى السهو فى الفرض الثانى ثمَّ الإعاده و لو كان ذلك بعد الفراغ من الصلاه فكذلك). .

پس اینکه در منتقی الاـصول، فقط سراغ لغویّت رفته است، می گوئیم ملاک این نیست. ثانیاً: اصول عملیّه بایـد نسبت به آنی که تعبّد می کنند، اثر داشته باشند؛ اصول ترخیصیّه باید تأمین بیاورند، معذِّر بیاورند؛ اینجا اصل در ناحیه غیر رکن، تأمین آور نیست، وقتی یقین داریم که آن را نیاوردیم، تأمین معنی نـدارد؛ اینکه فرموده فایـده اش تعارض است، در ذهن ما این دقت اصولی است، یقیناً ایقاع المعارضه، هدف و غرض شارع از اصول ترخیصیّه نیست؛ و اینکه بگوئیم هیچ ثمره ای عملی ندارد، این اصل متمِّم و مکمِّل، و فقط اثرش ایقاع المعارضه باشد، اینها منسوجات خیال است. مرحوم آقا ضیاء درست فرموده است که مجالی برای اصل متمِّم نیست. اوّلاً: مسأله بند به قضیّه لغویت نیست، مسأله بالاتر از این حرفها است، قاعده در غیر رکن، موضوع نـدارد، مجال نـدارد، می خواهد لغو باشد یا نباشد. ثانیاً: اینکه ایشان فرموده برای خروج از لغویّت، ایقاع المعارضه کفایت می کند، این هم عرفیّت نـدارد. یکی از ثمرات این بیان که مجال و مجرا نـدارد، این است که اگر علم اجمالی پیدا کردیم یا رکوع را ترک کرده یا مثلاً قنوت را، مسأله ای که مرحوم سیّد هم این را در فروع علم اجمالی آورده است؛ اذا دار الأمر بین الواجب و المستحب،(۱) مرحوم سیّد فرموده هم در جزء المستحب، و هم در واجب جاری می کنیم، چون اذن در مخالفت عملیّه لازم نمی آید. اشکال: درست است از جریان اینها اذن در مخالفت عملیّه تکلیف لزومی لازم نمی آید؛ ولی همان شبهه مرحوم نائینی هم هست که در اصول محرزه که یقین داریم یکی خلاف واقع است، ولو مخالفت عملیّه لازم نیاید، جاری نمی شود. اما روی کبرای مرحوم آقا ضیاء مشکل حلّ است، و حتّی روی مبنای مرحوم نائینی، آقا ضیاء می گوید آن قاعده مختص به رکن و غیر رکن نیست، بلکه آن قاعده أوسع است، یقین دارد امر قنوتی را امتثال نکرده است، یا رکوع را نیاورده است، که نماز باطل باشد، که (بلی قد رکعت) نسبت به رکوع، بلا معارض جاری است.

۱- (۵) - العروه الوثقی (للسید الیزدی)؛ ج ۲، ص: ۷۵ - ۷۴ (الحادیه و العشرون: إذا علم أنه إما ترک جزء مستحبا کالقنوت مثلا أو جزء واجبا سواء کان رکنا أو غیره من الأجزاء التی لها قضاء کالسجده و التشهد أو من الأجزاء التی یجب سجود السهو لأجل نقصانها صحت صلاته و لا شی ء علیه و کذا لو علم أنه إما ترک الجهر أو الإخفات فی موضعهما أو بعض الأفعال الواجبه المذکوره لعدم الأثر لترک الجهر و الإخفات فیکون الشک بالنسبه إلی الطرف الآخر بحکم الشک البدوی). .

ضابطه: هر گاه دو مشکوک داشتیم ویکی مشکوک قطع به عدم امتثال امرش داشتیم (سخن از بطلان نیست)، قاعده در ان دیگری که مشکوک الامتثال است بلا معارض جاری میشود؛ و له فروع کثیره که تعرضّها السیدُ الیزدی در فروع علم اجمالی.

الجهه الرابعه عشر: عدم جریان قاعده تجاوز در مورد شک در زیاده

جهت دیگری که در بحث قاعده فراغ و تجاوز هست، این است که قاعده فراغ واضح است که أعم است، چه شک در زیاده باشد یا در نقیصه؛ و اما قاعده تجاوز، موضوعش شک در نقیصه است، موضوعش این است که از محل شیئی بگذرید، و شک دارید آوردید یا نه، که قاعده تجاوز می گوید آوردید. روی این حساب، یک فرعی را که مرحوم سیّد در مسأله ۵۰ مطرح کرده است.(۱) که اگر علم دارد که یا سجده را ترک نموده است، و یا رکوع را زیاده آورده است، و جای تدارک هم نیست؛ قاعده تجاوز در ناحیه رکوع مجال ندارد، اما در ناحیه ترک سجده مجال دارد، که بلا معارض در ناحیه سجده جاری می شود؛ چون در ناحیه رکوع، شک در زیادی است، و قاعده تجاوز در ناحیه زیادی جاری نمی شود، مرحوم سیّد قضیه زیاده را با استصحاب و قاعده فراغ، درست کرده است.

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی – دوشنبه ۱۳ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۱۳

ص: ۲۴۶

۱- (۶) – العروه الوثقی (للسید الیزدی)؛ ج ۲، صص: ۹۴ – ۹۳ (الخمسون: إذا علم أنه إما ترک سجده أو زاد رکوعا فالأحوط قضاء السجده و سجدتا السهو ثمَّ إعاده الصلاه و لکن لا یبعد جواز الاکتفاء بالقضاء و سجدتا السهو عملا بأصاله عدم الإتیان بالسجده و عدم زیاده الرکوع). .

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث در مورد جریان قاعده تجاوز در مورد شک در زیاده

بحث در این جهت بود که عرض کردیم در قاعده فراغ فرقی نیست که شک در زیاده باشد یا در نقیصه، اطلاق و عموم روایات قاعده فراغ، شامل هر دو می شود؛ مهم این است که شک بکنیم عملی که از آن فارغ شدیم، نقص و مشکلی داشته است، و لو من جهه الزیاده. بحث در قاعده تجاوز است که ظاهر رویات قاعده تجاوز که عمده اش دو روایت بود، این است که شک باید در ناحیه نقیصه باشد؛ همانطور که مرحوم خوئی در ذیل مسأله ۵۰ از فروعات علم اجمالی متعرّض آن شده است. مثال دیروز چون داخل در اصل متمّم و مکمّل می شود، که مسأله ۵۰ بود، رهایش می کنیم؛ در این مسأله و لو داستان قاعده تجاوز در زیاده مطرح است، ولی مبتنی بر این بحث نیست.

مرحوم خوئی این را بحث کرده و در نهایت فرموده داخل همان قاعده کلیّه دیروز است؛ مثالی که داخل آن قاعده کلیّه دیروز نشود، مسأله ۵۱ علم اجمالی است، که یا در رکعت اُولی، یک سجده خوانده است، و یک سجده را کم گذاشته است؛ و یا در رکعت دوم یک سجده اضافه کرده است. مرحوم سیّد در این مسأله فرموده در صورتی که بداند یا در رکعت اُولی یک سجده را ترک کرده است، یا در رکعت دوم یک سجده را اضافه کرده است، نمازش صحیح است. و لکن باید بعد از نماز، یک قضای سجده، و دو سجده سهو به جا آورد. (الحادیه و الخمسون لو علم أنه إما ترک سجده من الأولی أو زاد سجده فی الثانیه وجب علیه قضاء السجده و الإتیان بسجدتی السهو مره واحده بقصد ما فی الذمه من کونهما للنقیصه أو للزیاده).(۱) ظاهر فرمایش مرحوم سیّد این است که قاعده تجاوز را در هیچ کدام جاری نکرده است، نه در نقصان سجده در رکعت اُولی، و نه در زیادی سجده در رکعت ثانیه؛ و نوبت به استصحاب می رسد، که استصحاب می گوید در رکعت اُولی یک سجده را نیاوردید، پس قضاء واجب است، و استصحاب می گوید که در رکعت ثانیه هم زیاده نیاوردید، پس نمازت صحیح است.

ص: ۲۴۷

۱- (۱) - العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج ۲، ص: ۹۴ - ۹۳.

کلام استاد در مورد جریان قاعده تجاوز در شک در زیاده

و لکن به ذهن می آید که طبق آنی که دیروز و امروز عرض کردیم، قاعده تجاوز در سجده رکعت اُولی، بلا معارض جاری می شود؛ نسبت به سجده رکعت اُولی، شک در نقیصه است، و قاعده تجاوز می گوید (بلی قد سجدت)، پس قضاء ندارد. این قاعده تجاوز معارض ندارد، معارض یا باید قاعده تجاوز در سجده ثالثه باشد، که زیاده است، و مجرای قاعده تجاوز نیست؛ و یا اینکه معارضش استصحاب عدم اتیان به سجده ثالثه باشد؛ و لکن استصحاب عدم اتیان به سجده ثالثه، با قاعده تجاوز در سجده اُولی تعارض نمی کند؛ چون استصحاب عدم سجده ثالثه، اثر ندارد و مجال ندارد؛ چون نسبت به صحت نماز، که صحیح است، و لو یک سجده را سهواً اضافه بکند؛ و نسبت به سجده سهو هم علم داریم بنا بر اینکه سجده سهو لکل زیاده أو نقیصه واجب باشد، یک روایات ضعیف السندی داریم که فرموده سجده سهو را لکلّ زیادهٍ أو نقیصهٍ واجب می کند، که علم

به سجده وجوب سهو دارد، چون یا زیاد کرده است، و یا نقیصه داشته است. لذا استصحاب عدم اتیان به سجده ثالثه اثر شرعی ندارد، و مجال ندارد، و قاعده تجاوز نسبت به سجده رکعت اُولی، بلا معارض جاری می شود.

مجرای قاعده تجاوز، شک در نقیصه است، نه شک در زیاده؛ و اگر گفتیم در ناحیه زیاده هم مجرای تجاوز است، اینجا با هم تعارض می کنند، و لکن چون مجالی برای قاعده تجاوز در ناحیه زیاده نیست، در ناحیه نقیصه بلا معارض جاری می شود.

الجهه الخامسه عشر: بررسی جریان قاعده تجاوز در موارد دخول در غیر متّصل

ص: ۲۴۸

در قاعده تجاوز، تاره مشکوک ما که از محلّش تجاوز کرده ایم، واحد است؛ و اُخری متعدّد است. تا به حال بحث در این بود که از محل مشکوک واحد گذشته ایم، در حال تشهّد است و شک دارد که آیا سجده را آورده یا نه؛ و اُخری مشکوک متعدّد است، دو جزء است؛ مثل اینکه در حال تشهد است، و شک دارد که دو سجده را آورده یا نیاورده است. این بحث را مرحوم آقا ضیاء در امر رابع مطرح کرده است. اینجا هم دو جور است، تاره شک داریم که رکوع و سجود را آوردیم یا نه، یک شک است، و تفکیک آن هم ممکن نیست. و اُخری دو شک است، و قابل تفکیک است. مرحوم آقا ضیاء فرموده یک شک باشد که تفکیک بردار نیست، یا دو شک باشد، فرقی نمی کند.

بعضی شبهه کرده اند که اینجا جای قاعده تجاوز نیست، چون نسبت به مشکوک اوّل، دخول در غیر، احراز نشده است؛ مشکوک اوّل که رکوع است، از محل او به غیر تجاوز نکرده ایم؛ چون در سجده هم شک دارد؛ و روایات قاعده تجاوز، یا انصراف به غیر المتّصل دارد، و یا اطلاق ندارد. و در قاعده تجاوز باید احراز بکنیم که داخل در غیر متّصل شده ایم.

که از این شبهه جواب داده اند که روایات اطلاق دارند، و مهم خروج است، و و دخول در غیر، برای صدق تجاوز از محل است.

الجهه السادسه عشر: بررسی جریان قاعده تجاوز در صورت دخول در غیر نابجا

اینکه مرحوم آقا ضیاء بحث را به دَور برده است، آن را رها می کنیم. مهم بحث در یک جهت دیگر است. بالمناسبه یک بحث دیگری در اینجا هست، که خوب بود مرحوم آقاضیاء آن را مطرح می کرد. بحثی که مرحوم سیّد در مسأله ۱۷ فروع علم اجمالی مطرح است. (السابعه عشر إذا علم بعد القیام إلی الثالثه أنه ترک التشهد و شک فی أنه ترک السجده أیضا أم لا- یحتمل أن یقال یکفی الإتیان بالتشهد لأن الشک بالنسبه إلی السجده بعد الدخول فی الغیر الذی هو القیام فلا اعتناء به و الأحوط الإعاده بعد الإتمام سواء أتی بهما أو بالتشهد فقط). (۱) اینکه در مسأله تجاوز، دخول در غیر شرط است، آیا باید آن را به جا آورده باشیم، یا اینکه آن غیر اگر نابجا هم باشد، قاعده تجاوز مجال دارد؟ مثلاً کسی در حال قیام، یقین پیدا کرد که تشهد را نخوانده است، ولی شک هم دارد که سجده کرده یا نه، آیا می تواند اینجا قاعده تجاوز را نسبت به سجده جاری بکند، و لو این غیر، الآن نابجاست، و باید بهم بزند، آیا اطلاق قاعده تجاوز، چنین غیری را می گیرد یا نه؟ آیا اطلاق قاعده تجاوز، شامل غیر نابجا (غیری که باید بهم زده شود) می شود یا نه؟ نسبت به تشهد، وظیفه اش این است که باید بنشیند و بخواند.

۱- (۲) - العروه الوثقی (للسید الیزدی)؛ ج ۲، ص: ۷۲.

مرحوم سیّد در مسأله۱۷، گیر کرده و احتیاط کرده است. اینکه فرموده (یحتمل أن یقال یکفی الإتیان بالتشـهد) معلوم می شود که گیر داشته است، لذا نسبت به إعاده نماز، احتیاط واجب کرده است.

مرحوم خوئی و انکار جریان قاعده تجاوز

مرحوم خوئی فرموده واضـح است که اینجـا قاعـده تجـاوز جاری نیست، ایشان برای تجاوز از محل، خیلی سـخت گیری کرد، یکی از آن شـرایطی که ایشان برای قاعده تجاوز قرار داده است، این است که باید وارد جزء مترتّب شود، تا صدق بکند از آن شیء تجاوز کرده است؛ و در مقام فرموده اصـلاً احتمال صـحت در اینجا نیست؛ درست است که وارد غیر شده است، ولی این قیـام نابجـا است، و مترتّب بر سـجدتَین نیست، مترتّب بر تشـهّد نیست؛ و وقتی که غیر مترتّب نبود، روایات قاعـده تجاوز شامل اینجـا نمی شود؛ قائلین به قاعـده تجاوز می گوینـد که قاعـده می گویـد (بلی قـد سـجدت)، ایشان فرموده هر جا قاعـده تجاوز سقـوط کرد، نـوبت بـه اصـل محکـوم می رسـد؛ استصـحاب می گویـد الآـن شـک داریـد که سـجدتین را آوردیـد یـا نه، که استصـحاب می گوید سـجدتین را نیاورده است، و به حکم استصـحاب باید بنشـید، و سـجدتین را بیاورد، و بعد تشهد بخواند. اگر در حال رکوع باشد، تجاوز صادق است، چون تجاوز کرده از محل، به مترتّب.

کلام استاد

و لکن در ذهن مـا این است که بالاـتر از احتمـال، لاـ یبعـد جریـان قاعـده تجاوز در اینگونه موارد، قبلاً گـذشت که تجاوز در قاعـده تجاوز، حقیقی نیست، بلکه تجاوز ادّعائی است، و این تجاوز ادّعائی، موکول به عرف شده است، هر وقت تجاوز صدق بکنـد، قاعـده جاری است، چه مترتّب باشد یا غیر مترتّب باشد، شخصـی که وارد قیام شده است، و شک دارد که سـجدتَین را آورده است، از سـجدتَین تجاوز کرده است؛ اینکه بایـد این غیر، مترتّب باشـد، به این معنی که غیر بایـد مأمورٌ به باشد، لزومی ندارد؛ ما در مقدّمات این را قبول داشتیم، با اینکه مقدّمات جزئیت نداشـتند؛ و این دقّت غیر عرفی است کسی که در حال قیام است، و شـک دارد که آیـا سـجدتین را آورده یـا نه، مردم می گوینـد از محل سـجدتَین گذشـته است؛ و لو یقین هم دارد که تشـهد را نخوانده است؛ و لو باید بنشـیند، و وقتی نشـست، تجاوز از محل صدق نمی کند، چون هنوز شـروع در تشـهّد نکرده است؛ و لکن ملاـک در جریـان قاعـده تجـاوز، حـدوث تجـاوز است؛ ملاـک حـدوث صـدق تجـاوز، و تحقّق تجاوز است، نه بقایش؛ کلّما خرجت، ظهور در حدوث دارد، و لو نسـیاناً، و لو تجاوز از محل زوال پیدا می کند، ولی همان حدوثش، موضوع است برای اینکه اعتناء نکردن.

این است که اگر شکّش بعد از تجاوز و دخول در غیر باشد، و لو آن غیر مترتّب، خیالی باشد، نه مترتّب واقعی، صدق می کند تجاوز از شیء. بله اگر در حال قیام، شک در سجده نداشت، و شک در تشهّد دارد، ولی همین که برای تشهّد خواندن، نشست، شک کرد که سجده را آورده یا نه، قاعده تجاوز نسبت به سجده مجال ندارد؛ چون زمان حدوث شک، داخل در غیر نبوده است؛ آنی که مهم است، این است که باید شک در زمان دخول در غیر باشد. قوام قاعده تجاوز به این است که شک حادث شود در زمان دخول در غیر، اگر داخل در غیر بود، و شک نداشت، قاعده تجاوز مجال ندارد، ولی اگر داخل در غیر بود، و شک داشت، قاعده تجاوز مجال دارد، و لو بعداً شک زائل شود.

بقیت جهه واحده: آیا قاعده تجاوز، رخصت است یا عزیمت، قاعده فراغ قطعاً رخصت است.

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی – چهارشنبه ۱۵ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

در قاعده فراغ باید شک بعد از عمل باشد، و در قاعده تجاوز باید شک بعد از محل مشکوک باشد؛ اصل کبری واضح است که شک باید حادثِ بعد باشد، چون عمده دلیل در قاعدتَین، روایات بود؛ و ظاهر روایات این است که حدوث شک، بعد از عمل و بعد از تجاوز از محل عمل باشد؛ کلّما مضی من صلاتک و طهورک فشککت، که ظاهرش این است که مضیّ محقَّق شده باشد، و بعد شک حادث شود. نسبت به قاعده فراغ، مثالش در ابحاث سابقه گذشت؛ کسی که شک می کند بعد از یقین به حدث، که آیا وضو گرفته یا نه، ثم غفل، ثم صلّی، ثم شک؛ که بحث کردیم این بحث شک حادث نیست. این واضح است اما لو شک، ثم غفل، ثم صلّی، ثم شک؛ بعضی ادّعا کرده بودند که این شک حادث است؛ و گذشت که این حادث نیست، و احتمال نمی دهد در زمان غفلت، وضوی جدیدی گرفته باشد. مثال تجاوز هم اینکه کسی شک کرد آیا سجده دوم را انجام داده یا نه، ثم تیقّن که انجام داده است، و شروع می کند به تشهّد خواندن، و دوباره وسط تشهّد شک می کند، که آن اطمینانش زائل می شود. که این شکّش همان شک سابق است؛ و آن هم قبل از تجاوز از محل بود؛ قبلاً گذشت که روایات تجاوز، دو لسان دارد؛ منطوقش می گوید که اعتناء نکن؛ و مفهومش می گوید اگر شککت بعد از تجاوز نبود، اعتناء بکن؛ و مفهوم مهم نباشد، استصحاب می گوید که باید آن مشکوک را بیاورید. یا کسی که شک در اتیان سجده دارد، ثم غفل، و بعد از تشهّد شک کرد، که در حال غفلت شک زائل نشده است، و در خزینه علمش موجود است. و عرف می گوید دوباره شکّش برگشت.

ص: ۲۵۱

از نظر کبری پر واضح است که موضوع قاعده فراغ و قاعده تجاوز، شک حادث بعد از عمل و بعد از تجاوز از محل است. انما الکلام در بعض از صغریّات، که آیا صغری شک حادث است؛ در صورتی که بین شک اوّل و شک ثانی، غفلتی رخ ندهد، که شک حادث نیست؛ اما اگر غفلتی رخ بدهد، محل اختلاف است، که اگر چه این با قبلی فرق می کند، اما عرفاً این شک حادث نیست.

الجهه السابعه عشر: عدم جریان قاعدتین در مواردی که لازمه آنها بطلان عمل باشد

جهت دیگری که در قاعده تجاوز و قاعده فراغ هست، این است که قاعده تجاوز و فراغ، در جائی جاری می شوند که مصحِّح عمل باشند، و از جریانشان بطلان عمل لازم نیاید؛ اگر در جائی از جریان قاعده فراغ یا تجاوز، لازم آمد بطلان عمل، آنجا جاری نمی شوند. چون عمده دلیل ما روایات است، و مساق آنها تصحیح عمل است، مقام تصحیح عمل است؛ اگر بنا باشد از (بلی قد رکعت) بطلان عمل لازم بیاید، قاعده جاری نیست. مرحوم سیّد در عروه، فرعی را متعرّض شده است، و آن عبارت است از مسأله ۴۲ فروع علم اجمالی؛ شخصی در حال تشهّد است، و شک کرد سجدتَین را آورده یا نه، که این مجرای قاعده تجاوز است؛ در همان حال هم یقین پیدا کرد که رکوع را نیاورده است. (الثانیه و الأربعون إذا کان فی التشهد فذکر أنه نسی الرکوع و مع ذلک شک فی السجدتین أیضا ففی بطلان الصلاه من حیث إنه بمقتضی قاعده التجاوز محکوم بأنه أتی بالسجدتین فلا محل لتدارک الرکوع أو عدمه إما لعدم شمول قاعده التجاوز فی مورد یلزم من إجرائها بطلان الصلاه و إما لعدم إحراز الدخول فی رکن آخر و مجرد الحکم بالمضی لا یثبت الإتیان وجهان و الأوجه الثانی و یحتمل الفرق بین سبق تذکر النسیان و بین سبق الشک فی السجدتین و الأحوط العود إلی التدارک ثمَّ الإتیان بالسجدتین و إتمام الصلاه ثمَّ الإعاده بل لا یترک هذا الاحتیاط).(۱)

۱- (۱) - العروه الوثقی (للسید الیزدی)، ج ۲، صص: ۸۹ - ۸۷.

اینجا گفته اند از جریان قاعده تجاوز در سجدتین، لازم می آید بطلان نماز؛ اگر قاعده تجاوز را جاری بکنیم، مفادش این است که دو سجده را آورده است، و اگر دو سجده را آورده است، پس رکوع قابل تدارک نیست، چون دو سجده رکن است. وقتی شارع می گوید (سجدتَ سجدتَین) معنایش این است که آثار مترتّب بر وجود این را بیاورد؛ مثلاً اگر در حال سجده اوّل، شک در رکوع کرد، و یقین پیدا کرد که قرائت را نیاورده است، قاعده تجاوز می گوید (بلی قد رکعت)، پس حالا که رکوع را آوردید، تدارک قرائت ساقط است، چون هر کس وارد رکن شود، مجال برای تدارک قرائت نیست شرعاً؛ بخلاف مثال ما که در حال تشهّد شک در سجدتَین کرد، اگر شارع بگوید بلی قد سجدت، که دیگر نمی تواند رکوع را بیاورد، چون زیادی رکن می شود. مرحوم سیّد در آن مسأله ابتداء فرمود دو وجه است، وجه أوّل اینکه ممکن است کسی بگوید اینجا قاعده تجاوز جاری است، و لازمه آن بطلان صلات است. یک وجه هم این است که بگوئیم قاعده تجاوز در سجدتین جاری نیست، و جهتش را توضیح نداده است، و لکن واضح است که اساس قاعده فراغ و تجاوز، بر این است که تصحیح بکند عمل سابق را، اگر ما قاعده تجاوز را در سجدتَین جاری بکنیم، و بگوئیم بلی قد سجدت سجدتین، لازمه اش بطلان صلات است؛ پس قاعده تجاوز مجال ندارد، و استصحاب می گوید سجدتَین را نیاوردید، پس تدارک رکوع ممکن است. هر گاه که رکوع را نسیان کنید، و رکن دیگری را نیاورده باشید، رکوع قابل تدارک است، که رکوع را بالوجدان نیاورده است، و رکن بعدی را بالّتعبد نیاورده است، پس باید برگردد، و رکوع را بیاورد.

یـک بیـان دومی هم هست که علی المبنی است، مثـل مرحوم خوئی یک بیان اضافه ای دارد؛ در جهت سابقه بحث کردیم آیا غیری که دخول در آن شـرط است، بایـد مترتّب باشد، یا ترتّب شـرط نیست، و همین که غیر باشد، کافی است؟ مرحوم خوئی فرموده بود که غیر بایـد مـترتّب باشـد، لـذا ایشـان دخول در غیری که زائـد است، و مترتّب نیست، و همچنین دخول در أجزاء سهویّه، و اعمال غیر صحیح، و غیر جزء را فرمود کفایت نمی کند؛ ایشان طبق مبنای خودش، اینجا بیان دومی دارد. ظاهر کلام مرحـوم سیّد در بعض جاهـا احتیـاط کرده است، ولی در بعض جاهـا فرمـوده دخـول در غیر صـدق می کنـد. الآـن این تشـهّد نابجـاست، و جزء مـترتّب نیست، چون رکوع را نیـاورده است؛ مرحوم خوئی طبق مبنـای خودش می فرمایـد اینکه وارد تشـهّد شـده است، نمی تواند قاعده تجاوز را در سـجدتَین جاری بکند، چون تشـهّد جایش اینجا نیست؛ تشـهّد جایش وقتی است که اوّل رکوع را و بعد سـجدتین را آورده باشد؛ علاوه از اینکه مساق ادلّه فراغ و تجاوز، تصـحیح عمل است، و نباید از جریانشان بطلان عمل لازم بیایـد، طبق مبنای ما، اینجا تجاوز از محل صـدق نمی کنـد؛ تجاوز از محل، در جائی صدق می کند که شـما وارد جزء مترتّب بشویـد؛ و تشـهّد در اینجا زائـد است، و جزء مترتّب نیست؛ و در نظر ایشان عمده همین بیان دوم است. ایشان در این فرع مرحوم سیّد می فرماید مجالی برای قاعده تجاوز نیست، چون تجاوز صدق نمی کند.

ولی روی مبنای مثل مرحوم سیّد یزدی که می گفتند دخول در جزء مترتّب، لازم نیست، و همین که دخول در غیر باشد کافی است، و لو حالت هُوی و مقـدّمات جزء غیر باشـد، کفایت می کنـد، در این مثال، از این جهت مشـکلی ندارد؛ صدق می کند (اذا خرجت عن شـیء و دخلت فی غیره)، یـک منبِّهی هم این حرف دارد که در آن بحث به ذهنمـان نرسـید،و الآن اضافه می کنیم، ما عرض کردیم روایات اطلاق دارد، مهم این است که عرفاً غیر صـدق بکند؛ ما گفتیم فرمایش سـیّد عرفی است؛ اینکه بایـد جزء بجـا و مـترتّب باشـد، وجهی نـدارد؛ منبِّهش این است که در بسـیاری از موارد که قاعـده تجـاوز جـاری هست، یقین نداریم که این جزء مترتّب است؛ کسـی که در سجده است، و شک در رکوع دارد، یقین ندارد که این جزء مترتبب است؛ اگر تجـاوز از غیر، به این باشـد که غیر مترتّب باشـد، در این موارد مشـکل است. و حـال اینکه صـاحب مسأله فرموده که در آنجا جاری است؛ و می گوئیم چه جور در مواردی که یقین به جریان قاعده تجاوز داریم، با اینکه شک داریم که غیر مترتّب است؛ در مقـام هم که یقین داریم غیر مترتّب نیست، قاعـده تجاوز جاری است؛ در هر دو عرفاً (خرجت عن شـیء و دخلت فی غیره) هست. مهم این است که عرفاً بگوینـد در غیر آن داخل شـده است، که علاوه بر أجزاء، شامل مقدّمات و أجزاء سـهویّه و نابجا هم می شود.

این است که از نظر مرحوم خوئی، فرع سابق با این فرع، هر دو به یک بیان باطل است؛ ثمره این وجه با وجه قبل، در فرع سابق معلوم می شود؛ اگر بگوئیم از باب دخول در غیر مترتّب مشکل داریم، در فرع سابق هم دخول مشکل است، ولی اگر بگوئیم از باب منجر شدن به بطلان است، در فرع قبل این وجه جا ندارد. (مثال تشهد). که مرحوم سیّد هم متمایل به تفصیل است.

جریان قاعده تجاوز وجهی ندارد، و اینکه مرحوم سیّد فرموده وجهان، با التفات به اینکه این هم مصداق قاعده تجاوز است بدون توجه به روایات قاعده تجاوز.

مساق قاعده فراغ و تجاوز، تصحیح و مضیّ از عمل است، نه بطلان عمل.

الجهه الثامنه عشر: عزیمت یا رخصت بودن قاعده تجاوز

بحث دیگری که در قاعده تجاوز و فراغ باقی مانده است، این است که آیا این دو قاعده، رخصت هستند یا عزیمت؟ بحثی که مرحوم آقا ضیاء مطرح کرده است. ظاهر بعضی از فتاوای مرحوم سیّد مثل آنی که مرحوم سیّد در مسأله ۴۱ فرموده است، عزیمت است. معنای اینکه عزیمت است، این است که اگر عزیمت باشد، عزم بر طبقش هست، و باید بر طبقش عمل کرد. معنای رخصت این است که اجازه ای داده است، و می شود بر خلاف آن عمل کرد؛ ظاهر کلام مرحوم سیّد در مسأله ۴۱ این است که قاعده تجاوز، عزیمت است، نه رخصت. (الحادیه و الأربعون إذا شک فی رکن بعد تجاوز المحل ثمَّ أتی بها نسیانا فهل تبطل صلاته من جهه الزیاده الظاهریه أو لا من جهه عدم العلم بها بحسب الواقع وجهان و الأحوط الإتمام و الإعاده).(1) اگر کسی بعد از تجاوز از محل رکن، در آن رکن شک کرد، و از روی نسیان آن را انجام داد؛ در اینکه آیا نمازش باطل است یا باطل نیست، دو وجه است. مثلاً کسی در حال تشهّد، شک کرد دو سجده را خوانده است یا نه، و از روی نسیان، برگشت و دو سجده را خواند، که اگر قاعده تجاوز رخصت باشد، این نماز صحیح است، و مشکلی ندارد؛ اما اگر گفتیم قاعده تجاوز عزیمت است، و قاعده تجاوز می گوید آن جزء را آوردید، و باید بگذرید، و اگر برگردید، زیاده در صلات است، و با توجه به (من زاد فی الصلاه فعلیه الإعاده) باید نماز را تکرار بکند. عزیمت به این معنای است که اگر برگردید، نمازت از باب زیاده ظاهریّه باطل است، و عزیمت به معنای حرمت نیست. بنا بر عزیمت بودن، اگر در جائی زیاده مبطل بود، نباید بر گردد. و اگر کسی بگوید که زیاده در صورت نسیان مبطل نیست، در اینجا نسیاناً مشکلی ندارد؛ مرحوم سیّد اینرا چون بحث نسیان بوده است، در رکن آورده است، و این بحث منحصر به رکن نیست، بحث در این است که هرچه زیاده باشد، چه رکن باشد و چه نباشد؛ قاعده تجاوز عزیمت است، یعنی تعبّد به امتثال است، و اگر بر گردد، و مجدّدًا بیاورد، زایده حساب می شود؛ حال اگر زیاده را بیاورد، پس عملش باطل است، علی المبنی است.

۱- (۲) - العروه الوثقی (للسید الیزدی)؛ ج ۲، ص: ۸۷.

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی – شنبه ۱۸ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث در عزیمت یا رخصت بودن قاعده تجاوز و قاعده فراغ

بحث در عزیمت یا رخصت بودن قاعده تجاوز بود، مرحوم سیّد فتوائی داده که مبتنی بر عزیمت بودن قاعده تجاوز است. کسی که شک در رکن دارد، و لکن برگشت و آن رکن را آورد؛ البته بحث منحصر به رکن نیست، کسانی که قائل هستند که قاعده تجاوز عزیمت است، مرادشان این است که قاعده تجاوز تعبّد به امتثال است، اگر مکلّف برگردد، و به شکّش اعتناء بکند، و مشکوک را بیاورد، به ضمّ اینکه شارع فرموده بلی قد رکعت، بلی قد سجدت، این داخل در زیادی عمدی می شود، و بالوجدان این زیاده است، منتهی ظاهراً؛ و به این نماز نمی تواند إجتزاء بکند ظاهراً، یعنی ما دامی که شک باقی است، نمی تواند به این نماز اکتفاء بکند، ولی اگر بعداً فهمید که برگشتنش، درست بوده است، مشکلی ندارد. در حال تشهّد، شک در سجده کرد، اگر برگردد و سجده را بیاورد، که با توجه به خطاب شارع، بر این زیادی ظاهری صدق می کند. من زاد فی المکتوبه فعلیه الإعاده، بر این زیاده صدق می کند. بالوجدان زیادی ظاهریّه است، و نمی خواهیم با قاعده تجاوز ثابت بکنیم که این زیادی است. عزیمت است، یعنی تکرار و رجوعش به قصد جزئیّت، در جائی که زیاده نیاز به قصد جزئیت دارد، و یا مطلقاً در جائی که زیاده نیاز به قصد جزئیّت ندارد؛ در مثل قرائت می گویند باید قصد جزئیّت بکنید تا بشود جزء، لذا اگر در حال سوره، شک در قرائت کرد و رجاءً برگشت، این برگشت مضرّ نیست. و در مورد سجده دلیل خاص داریم که و لو به قصد جزئیت نیاوریم، اگر زیاده باشد مضرّ است؛ و از سجده تعدّی کرده اند به رکوع.

ص: ۲۵۶

عزیمت است یعنی اگر برگردید و مشکوک را به قصد جزئیّت بیاورید، زاید است، و یا در مواردی که نیاز به قصد جزئیت ندارند، نباید بر گردد. اگر برگشتش به نحوی است که زیاده صدق می کند، نباید برگردد. در بعض موارد با قصد جزئیّت، و در بعض موارد بدون قصد جزئیّت هم زیاده صدق می کند. عزیمت است یعنی حکم زیاده را دارد ظاهراً.

در ذهن ما همانطور که مرحوم سیّد فرموده و در تنقیح و بعض دیگر توضیح داده اند، قاعده تجاوز تعبّد به تحقّق است؛ پس بر عودش، زیاده صدق می کند. در ذهن ما قاعده تجاوز بهتر از قاعده کثیر الشک است، که بحث است (لا شک لکثیر الشک) آیا عزیمت است یا رخصت؟ در ذهن ما حال قاعده تجاوز، از کثیر الشک بهتر است، قاعده تجاوز تعبّد به امتثال است، قاعده کثیر الشک هم تعبّد به امتثال است، ولی ممکن است کسی بگوید که قاعده کثیر الشک، ارفاق است.

اما قاعده فراغ

لسان قاعده فراغ با قاعده تجاوز فرق می کند، اگر کسی بگوید که قاعده فراغ رخصت است، دلیلی بر ردّش نداریم. درست است در قاعده فراغ، امر است (فامض)، و لکن لقائلٍ که ادّعا بکند این امر در مقام توهم حرمت است، یعنی بگوید که قاعده اشتغال و استصحابِ عدم اتیان می گویند که برگرد و نمی توانی بگذری، و (فامض) می گوید که برگشتن واجب نیست. در

مقـام تـوهّم وجوب برگشت، و حرمت گـذشت است. قاعـده فراغ، امر به مضـیّ در مقـام توهّم حظر است، و ظهور در وجوب نـدارد و مشـكل زیاده را هم نـدارد. منتهی اگر برگردیم، شكّ داریم چیزی زیاد كردیم یا نه، كه استصـحاب می گوید چیزی اضافه نكردید. مفاد قاعده فراغ این است كه می توانی برنگردی.

ما تابع ظاهر خطاب هستیم، خطاب قاعده تجاوز، تعبّد به امتثال است، و اگر تکرار بکنیم، بالوجدان زیاده است، ولی در قاعده فراغ، ظهور در لزوم گذشت ندارد. گر چه برگشت، خلاف احتیاط است، ولی اینکه ظهور در عزیمت داشته باشد، برای ما صاف نیست.

بقیت نکات

نکته اُولی: دخول در غیر با قصد عنوان آخر

قبلاً گذشت که در قاعده فراغ دو مبنا است، یکی می گفت فراغ حقیقی و دیگری می گفت فراغ بنائی؛ که گفتیم بنائی به معنای خیالی نیست. مرحوم خوئی قائل به فراغ حقیقی بود، و مشهور قائل به فراغ بنائی بودند. آیا این مسأله در قاعده تجاوز هم جا دارد یا نه، این قضیّه در قاعده تجاوز هم مجال دارد؛ در قاعده تجاوز به این معنی تجاوز حقیقی که داخل در غیر شده باشد، اینجور نیست، مثل اینکه اگر کسی به نیّت سجده ثانیه، دارد سجده ثانیه را انجام می دهد، و شک دارد که آیا سجده اُولی را آورده یا نه؛ یا کسی که مثلاً نمازش نشسته است، الآن در حال نشستن است، نشستنی که به تعبیر مرحوم سیّد در ذهنش این است که این نشستن، بدل از قیام است، و قبل از اینکه شروع به قرائت بکند، شک کرده که آیا تشهد را خوانده است یا نه؟ الآن نفسش را می بیند که جالس بدل از قیام است، نه جلوس تشهّدی، اگر قیام می کرد، و شک می کرد که تشهّد را خوانده است یا نه، صدق تجاوز می کرد.

مرحوم خوئی همان ضیقی که در قاعده فراغ و تجاوز دارد، به اینجا هم تسریه داده است، و فرموده در اینجا دخول در غیر صدق نمی کند، دخول در غیر، وقتی صدق می کند که غیر، از جنس مشکوک نباشد، فرموده اینجا جای قاعده تجاوز نیست، فرموده آنِ اوّل، ادامه همان جلوس قبلی است، و صدق نمی کند که داخل در غیر شده است؛ جلوس قبلی به قصد مصلّی، بقاءً غیر نمی شود. دخول در غیر صدق نمی کند الّا به دخول در مباین.

و لکن مرحوم سیّد و بعض دیگر و شاید مشهور فرموده اند که این دقّت ها درست نیست. ما که می گوئیم دخول در غیر شرط است، برای این است که تجاوز صدق بکند، دخول در غیر، برای صدق تجاوز است، که مقوِّم قاعده تجاوز است؛ و ادّعا این است که با قصد عنوان آخر بقاءً، صدق می کند که از آن تجاوز کردید؛ همین که الآن قاصد این است که این جلوسش، جلوس بدل از قیام باشد، از محل تشهّد تجاوز کرده است. همین که این شخص، قاصد این است که جلوسش بدل از قیام است، غیر صدق می کند، و صدق می کند که تجاوز کرده است. لذ این فرمایش مرحوم خوئی که در مقابل مرحوم سیّد فرموده قصد جلوس که جزء نیست، و خود جلوس گرچه جزء است، ولی احراز نکرده که جلوس قیامی است، در ذهن ما تمام نیست، و حقّ با مرحوم سیّد است.

نکته ثانیه: جریان قاعده تجاوز با خروج از محل ظاهراً

همانطور که در موارد خروج از محل واقعی، قاعده تجاوز جاری است، در جائی هم که خروج از محل ظاهراً باشد، جاری است؛ فرقی بین واقع و ظاهر نیست. اصل این مسأله واضح است، ربما ما شک داریم که آیا خروج از محلّ و دخول در غیر، صورت گرفته است یا نه.

و بعباره اُخری: ما باید برای جریان قاعده تجاوز، إحراز بکنیم دخول در غیر را، اگر دخول در غیر و لو ظاهراً محقّق نبود، قاعده تجاوز جاری نمی شود؛ و یعتبر در جریان قاعده تجاوز، إحراز دخول در غیر. که اصل این مسأله صاف است، زیرا جریان هر قاعده ای توقّف بر احراز موضوعش دارد؛ و لکن ربما در صغریات گیر است؛ مر حوم سیّد در مسأله ۳۹ از فروعات علم اجمالی، این بحث را مطرح کرده است. (التاسعه و الثلاثون إذا تیقن بعد القیام إلی الرکعه التالیه أنه ترک سجده أو سجدتین أو تشهدا ثمَّ شک فی أنه هل رجع و تدارک ثمَّ قام أو هذا القیام هو القیام الأول فالظاهر وجوب العود إلی التدارک لأصاله عدم الإتیان بها بعد تحقق الوجوب و احتمال جریان حکم الشک بعد تجاوز المحل لأن المفروض أنه فعلا شاک و تجاوز عن محل الشک لا وجه له لأن الشک إنما حدث بعد تعلق الوجوب مع کونه فی المحل بالنسبه إلی النسیان و لم یتحقق التجاوز بالنسبه إلی هذا الواجب).(۱) شخصی در حال قیام است، قبلش یقین پیدا کرده که تشهّد یا سجده را نخوانده است، و وظیفه اش این بوده که بنشیند و تدارک بکند، چون از محل نسیانی نگذشته است، و الآن یک شکّی پیدا کرد که آیا همان قیام أوّلی است که باید بنشیند و تشهّد را بخواند، یا اینکه قیام دومی است، یعنی نشسته و تشهّد را خوانده است، و این قیام دومش هست. یا در حال تشهّد به ذهنش رسید که من متوجّه بودم و قبل از شروع در تشهّد، یک سجده را نیاوردم؛ حال آیا آن سجده را آورده و شروع در تشهّد کردم، یا اینکه آن سجده را نیاوردم. شک پیدا می شود که آیا الآن من داخل در غیر شده ام؛ که اگر قیام را به هم نزده است، داخل در غیر نشده است، اگر این قیام همان قیام اوّلی است، این دخول در غیر نیست، و اگر قیام دوم است، دخول در غیر است؛ شک داریم که آیا قیام ما، مصداق دخول در غیر هست یا نیست. در حال قیام در رکعت تالیه، که یقین داشت که تشهّد و سجده را نخوانده است، و بعد شک کرد مجدّداً که آیا قیام قبلی را بهم زد و تشهّد یا سجده را تدارک کرده یا نه، که اگر همان قیام أوّلی باشد، تجاوز از محل نکرده است، و اگر این قیام ثانی است، آنها را تدارک کرده است. کسی بگوید در اینجا باز قاعده تجاوز جاری می شود.

۱- (۱) العروه الوثقى (للسيد اليزدى)؛ ج ۲، ص: ۸۶.

مرحوم سیّد فرموده احتمال جریان قاعده تجاوز در اینجا ضعیف است. و همین جور است که مجالی برای قاعده تجاوز در اینجا نیست؛ چون شاید این قیام همان قیام اوّل باشد، که مجرای قاعده تجاوز نبود، و دخول در غیر محسوب نمی شد. و از آن طرف استصحاب می گوید که سجدتین و تشهد را نیاوردی و دوباره بنشین و بیاور. قاعده تجاوز در جائی جاری می شود که احراز کرده باشید تجاوز از محل را.

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی – یکشنبه ۱۹ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

أصاله الصحّه فی فعل الغیر

در أصاله الصحه یک بحث موضوعی داریم که مراد از أصاله الصحه چیست؟ مرحله دوم دلیل آن چیست؟ و در مرحله سوم جهاتی که در این بحث هست، مطرح خواهد شد.

تنقیح موضوع

مرحله اُولی، این است که مراد از أصاله الصحه چیست؟ أصاله الصحه مربوط به فعل غیر است، در مقابل قاعده فراغ که مربوط به فعل خود مکلّف بود؛ یک اصطلاح است که اگر در فعل مکلّف می خواهیم قاعده تصحیحیّه درست بکنیم، اسمش قاعده فراغ و تجاوز است؛ و در فعل غیر، اسمش اصاله الصحه است. و لکن تنها فرقشان این نیست، بلکه از جهات دیگری هم فرق دارند. جهت أوّل: در قاعده فراغ و تجاوز باید شک بعد از فراغ و بعد از تجاوز از عمل، حادث بشود؛ اما در اصاله الصحه چنین چیزی نیست؛ آنجا چون عمده دلیل ما فشککت بود، یا در قاعده تجاوز اگر در سجده بودی فشککت أنّک سجدت أم لا، چون ظاهر روایات شک حادث بود، می گفتیم این دو قاعده مختص به شک حادث بعد از فراغ و حادث بعد از محل است، بخلاف أصاله الصحه که عمده دلیلش سیره عقلاء است، و فرقی بین بعد از عمل و أثناء عمل و حتّی قبل از عمل نیست؛ عقلاء أصل را بر صحت می گذارند چه شکّش حادث باشد یا نباشد. جهت ثالثه فرق، قضیه أذکریّت است، صدق أذکریّت در قاعدتان، محل بحث بود، آنهم بخاطر بعض روایات مثل (هو حینما یتوضّأ أذکر)، اما در أصاله الصحه این بحث مطرح نیست. یک جهت دیگری هست که سیأتی، که آیا آن غیر عالم به صحت و فساد باشد، یا جاهل هم باشد أصاله الصحه دارد.

ص: ۲۶۰

جهت دوم در تنقیح موضوع، بحث از معنای صحت است، صحت به دو معنی است، تاره به معنای حُسن فاعلی و اینکه صدورش از او قبح ندارد، و خطاکار نیست؛ و یک معنای صحت هم که در باب معاملات می گویند به معنای ترتّب آثار است؛ اینکه فلانی زنش را طلاق داد، کثیراً ما شک می کنیم که این طلاق صحیح است که قطعاً قبیح انجام نداده است، اما اینکه صحیح است، آیا واقعاً زوجیّت مرتفع شد یا نه، یا اینکه زوجیّت مرتفع نشد، و نمی شود با او ازدواج کرد.

بحث ما در أصاله الصحه به معنای ترتّب أثر است، این مربوط به فقیه می شود که بحث بکند اصل صحت است یا نه؛ اما اینکه

حسن فاعلی دارد یا نه، کاری به فقیه نـدارد؛ بلکه مسأله أخلاق و معاشـرت و حسن ظنّ است، أخلاق چنین اقتضاء می کنـد تا می توانـد نسـبت به دیگران خوشبین باشد؛ گرچه ممکن است بعض مصادیقش، حکم تکلیفی هم پیدا بکند؛ اما قاعده نیست. مهما أمکن انسان بزرگوار، ذهنش را نسبت به دیگران صاف بکند.

خصوصاً در مقابل أفعال مؤمنین تا می توانیـد، سـعی بکنیـد اگر اطمینان پیـدا کردیـد، یک محملی پیدا بکنید تا آن اطمینان از بین برود.

روی این حسـاب است که اسـتدلال در مقـام بر أصـاله الصّـِحه ای که بحث داریم، به بعضـی از آیـات و روایات، ناتمام است. بعضی از ادلّه ای که در مقام هست، مربوط به أصاله الصحه به معنای حسن فاعلی می شود، نه به معنای أصاله الصحه به معنای ترتیب آثار. مثل آیه شـریف (قولوا للناس حسـنا) که در روایات حسناً به دو جور معنی شده است، در بعض روایات دارد که با سخن خوب و زبان خوش با مردم سـخن بگوئیـد، که این ربطی به محل بحث ما ندارد؛ و در روایات دیگری هست که فرموده راجع به مردم تـا حقیقت روشن نشـده است، بگوئیـد خیر است، (قولوا للناس خیراً حتی تعلموا ما هو)، هم با مردم خوب سـخن بگوئیـد، و هـم اینکه فعـل مردم را حمـل بر حسن بکنیـد. اگر به معنـای حمـل بر خیر، و حسن فـاعلی باشـد، ربطی به بحث ما ندارد، و به معنای خوب سخن گفتن، که اصلاً ربطی به محل بحث ندارد. اما آیه شریفه (فاجتنبوا کثیراً من الظن) که گمان بد به مردم نداشـته باشـید، به معنـای صـحت به معنای حسن است؛ گمان بـد نداشـته باشـید، یک معنایش این است که در ذهنتان گمان بد به مردم نداشـته باشید، گرچه گمان بد یک امر نفسانی است، ولی چون مقدّماتش به دست ماست، در اختیار ماست. و یک مصداقش هم این است که فعل برادر مؤمن را بر جهت بدش حمل بکنید، که این هم مصداق سوء ظنّ است.

اما روایاتی که مربوط به بحث ما نمی شود، روایاتی است که مرحوم شیخ انصاری آورده است، و خودش هم فرموده مربوط به بحث ما نمی شود، روایتی که می گوید (ضع أمر أخیک علی أحسنه) أمر برادرت را بر أحسنش حمل بکن، تا خلافش روشن شود، که این ربطی به ترتّب آثار ندارد. و همچنین روایتی که می گوید (المؤمن لا ـ یتهم أخاه المؤمن)؛ یا روایت «کَذِّبْ سَمْعَکَ وَ بَصَرَکَ عَنْ أَخِیکَ- فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَکَ خَمْسُونَ قَسَامَهً- وَ قَالَ لَکَ قَوْلًا فَصَدِّقْهُ وَ کَذِّبْهُمْ».(۱) که تصدیقش بکن به معنای بار کردن آثار صدق نیست، معنایش این است که حمل بر صحت بکن، و مراد از کذّبهم این نیست که بگو آنها دروغ می گویند، بلکه إن شاء الله اینجور که می گوئید نیست؛ این هم مال أخلاق است، که مربوط به اصاله الصحه به معنای حمل فعل بر وجه حسن است.

مرحوم خوئی(۲) فرموده اصاله الصحه به معنای حمل بر حسن فاعلی، مختص به مؤمنین است، و حتّی مسلمانها را شامل نمی شود، تا چه رسد به کفّار.

و لکن در ذهن ما گرچه بعضی از این روایات در خصوص مؤمن است، مثل: (المؤمن لا ـ یتّهم أخاه المؤمن)، ولی بعض روایات مثل (قولوا للناس حسنا) اطلاق دارد، خصوصاً در مورد کافر ذمی که اگر درباره اش خوب بگوئیم، چه بسا که در او هم أثر بکند. اینکه فرموده صحت أخلاقی مختص مؤمنین است، بعض ادلّه ما اطلاق دارد. أخلاق یک رکن رکین دین است، و معاملات و عبادات مجرداً جواب نمی دهد.

۱- (۱) - وسائل الشیعه؛ ج ۱۲، ص: ۲۹۵، ح۴.

۲- (۲) - مصباح الأصول (طبع موسسه إحیاء آثار السید الخوئی) ؛ ج ۲ ؛ صص: ۳۸۹ – ۳۸۸ (و أصاله الصحه بهذا المعنی مختصه بعمل المؤمن، فلا ـ تجری فی حق غیر المؤمن من سائر فرق المسلمین فضلًا عن الکافرین، إذ الحمل علی الصحه بهذا المعنی إنّما هو من حقوق الاخوّه، و لا اخوّه بین المؤمن و غیره من المسلمین فضلًا عن الکافرین).

متن درس خارج اصول استاد مهدی گنجی – دوشنبه ۲۰ اردیبهشت ماه ۹۵/۰۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث در جهت اُولی (تبیین موضوع)

بحث در این بود که مقصود از أصاله الصحه در فعل غیر، عبارت است از ترتیب آثار صحت، نه به معنای حمل فعل بر حسن فاعلی. و روی این حساب، بعض آیات شریفه و روایات، مربوط به بحث ما نمی شود؛ گرچه مرحوم شیخ انصاری آنها را آورده و جواب داده که مربوط به بحث نمی شود. ما همین جا آنها را کنار می گذاریم.

روایات و آیات را تمام کردیم، کلمه ای راجع به روایت محمد بن فضیل باقی مانده است. «فَقَالَ لِي يَا مُحَمَّدُ كَذِّبْ سَمْعَكَ وَ بَصَرَكَ عَنْ أَخِيكَ- فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قَسَامَةً- وَ قَالَ لَكَ قَوْلًا فَصَدِّقْهُ وَ كَذِّبْهُمْ».(۱) در اینکه دلالت این روایت، و مراد از این روایت چیست، ظاهرش یک مقدار استبعاد دارد؛ اینکه پنجاه نفر را کنار بگذاریم، و حرف یک نفر را قبول کنیم، امر عقلائی نیست؛ لذا این روایت را توجیه کرده اند، یک توجیه همانی بود که دیروز عرض کردیم، که (کذّبهم) به معنای این نیست که به آنها بگوئیم دورغ می گوئید، بلکه تکذیب در ناحیه خبر است، دفاعاً از آن شخص؛ البته این جمله مربوط به قضاء و محاکمه نیست، و الّا باید خمسون مقدّم می شدند، بلکه در مقام محاوره است. خمسون از باب مثال است برای عده ای زیاد. کذِّبهم به این معناست که از آن شخص دفاع بکنیم، إخبار را تکذیب نکنیم، بلکه خبر را تکذیب بکنیم.

فکر کردیم و دیدیم که یک احتمال دیگری در این روایت هست، که جدیداً به ذهن ما رسیده است، که کذِّبهم و صدِّقه، بعد از گفتن آن شخص است؛ اینکه حضرت فرموده (صدقه)، در حضور آن فاعل است، شاهدان که رفته اند، یعنی تصدیقش کن به حسب صورت، اینکه شخصی می گوید من این کار را انجام نداده ام، اگر ما اصرار بکنیم و بگوئیم که تو آن حرف را گفته اید، و شاهد بیاوریم که تو دروغ می گوئید، این خلاف اخلاق است؛ بلکه بالاتر ما باید کاری بکنیم که اگر کار بدی انجام داده است، دیگر اشتباه مرتکب نشود؛ اخلاق می گوید اگر کسی می گوید کار خلاف را نکرده ام، نه تنها اصرار نکنید که این کار را کردید، بلکه بگوئید که دیگران اشتباه می کنند. در ذهن ما این است که این صدّق و کذّب بعد از اخبار این فاعل است، نه اینکه در زمان شهادت دیگران، بگوئیم شما دروغ می گوئید.

ص: ۲۶۳

۱- (۱) - وسائل الشیعه؛ ج ۱۲، ص: ۲۹۵.

مرحوم شیخ انصاری،(۱) روایات و آیاتی آورده است که دلالت بر این می کند که انسان باید حمل بر صحت بکند، به معنای حسن فاعلی؛ و در تتمّه کلامش، یک روایاتی را مؤیّد آورده که ظاهرش معارضه است. مثل (لا تثقنّ بأخیک کلّ الثقه؛ فإنّ صرعه الاسترسال لا تستقال) یا آنی که در نهج البلاغه است (إذا استولی الصلاح علی الزمان و أهله، ثمّ أساء رجل الظنّ برجل لم یظهرمنه خزیه، فقد ظلم، و إذا استولی الفساد علی الزمان و أهله، ثمّ أحسن رجل الظنّ برجل، فقد غرّر)؛ روایت (إذا کان الجور أغلب من الحقّ، لا یحلّ لأحد أن یظنّ بأحد خیرا، حتّی یعرف ذلک منه). فرموده مؤیّد ما که مراد از آن روایات حمل بر

حسن فاعلی است، این روایات است، اینکه مراد این است که آثار را بار نکن، مقصود از این روایات نهی از ترتیب آثار است. این روایات را حمل کرده بر نهی از ترتیب آثار فعل (أصاله الصحه در مقام). بعد هم یک شاهدی آورده است که آنی که مذموم است، ترتیب أثر دادن است. روایت «أنّ المؤمن لا یخلو عن ثلاثه: الظنّ و الحسد و الطیره، فإذا حسدت فلا تبغ، و إذا ظننت فلا تحقّق، و إذا تطیّرت فامض».

ص: ۲۶۴

۱- (۲) - فرائد الأصول ؛ ج ۳ ؛ صص: ۳۵۰ - ۳۴۸. (.و ممّا یؤیّد ما ذکرنا أیضا، ما ورد فی غیر واحد من الروایات: من عدم جواز الوثوق بالمؤمن کلّ الوثوق، مثل: روایه عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «لا تثقنّ بأخیک کلّ الثقه؛ فإنّ صرعه الاسترسال لا تستقال». و ما فی نهج البلاغه عنه علیه السّلام: «إذا استولی الصلاح علی الزمان و أهله، ثمّ أساء رجل الظنّ برجل لم یظهرمنه خزیه، فقد ظلم، و إذا استولی الفساد علی الزمان و أهله، ثمّ أحسن رجل الظنّ برجل، فقد غرّر». و فی معناه قول أبی الحسن علیه السّلام فی روایه محمّد بن هارون الجلّاب: «إذا کان الجور أغلب من الحقّ، لا یحلّ لأحد أن یظنّ بأحد خیرا، حتّی یعرف ذلک منه». إلی غیر ذلک ممّا یجده المتتبع . فإنّ الجمع بینها و بین الأخبار المتقدّمه یحصل بأن یراد من الأخبار: ترک ترتیب آثار التهمه، و الحمل علی الوجه الحسن من حیث مجرّد الحسن، و التوقّف فیه من حیث ترتیب سائر الآثار. و یشهد له ما ورد، من: «أنّ المؤمن لا یخلو عن ثلاثه: الظنّ و الحسد و الطیره، فإذا حسدت فلا تبغ، و إذا ظننت فلا تحقّق، و إذا تطیّرت فامض»

اینکه مرحوم شیخ فرموده این دسته از روایات، مال ترتیب اثر دادن است، می خواهد بگوید در زمانی که ضلال بر صلاح، غلبه پیدا کرده است، یا مطلقا بنا بر روایت لا تثقنّ، که مطلق است؛ اینکه حضرت فرموده ترتیب اثر نده، لعلّ وجهش این بوده که در روایت غلب الفساد، دارد فقد غرّر، کلاه سرش می رود، که این در صورتی است که ترتیب اثر بدهد؛ و لکن در ذهن ما این است که این روایات، ربطی به قضیّه ترتیب اثر ندارد؛ و اصلًا این روایات، سؤء ظن را تجویز نمی کند، یک مطلبی را می گوید که ربطی به فرمایش مرحوم شیخ ندارد. اینکه سؤء ظنّ را تجویز نمی کند، چون در هیچ کدام ندارد که سؤء ظنّ، عیبی ندارد. در روایت اول فرموده اعتماد نکنند، یک روش عملی است که نباید تمام اعتماد کرد، و اعتماد نکردن یک مسأله است، و سؤء ظنّ نداشتن، هم یک مسأله دیگری است.

در روایت نهج البلاغه هم در صورت غلبه صلاح بر فساد، نفرموده که سوء ظنّ نداشته باشید. این است که در روایت اوّلی می گوید سوء ظنّ نداشته باشد، و سوء ظن ظلم است؛ و در روایت دومی می گوید که اعتماد نداشته باشید، و تجویز سوء ظنّ، نیست؛ و همچنین روایت سوم.

این روایات ربطی به ترتیب آثار ندارد، بلکه می گوید مؤمن أهل محکم کاری است؛ و اهل سهل انگاری نیست مطلقا با توجه به روایت اول، و خصوصاً در زمانی که غلب الفساد علی الصلاح، و غلب الجور علی العقل. این روایات امر به احتیاط و محکم کاری می کند؛ شبیه همانی است که در آیه شریفه (إن تداینتم بدین) است؛ لذا این روایات نه مؤیّد روایات سابقه است، چون یک روش عقلائی را بیان کرده است؛ و نه معارض آن روایات است. روایات سابقه می گوید با مردم خوب معاشرت کنید، و حسن ظنّ داشته باشید، و سخن خوب بگوئید؛ و این روایات می گوید نه بدبین باشید به مردم، و نه اینکه به همه مردم اعتماد کنید.

ص: ۲۶۵

همین جور است، از نظر عقلائی آن حدّ وسط نه بدبین به مردم باشید، نه تمام اعتماد داشته باشید (لا تثقن بأخیک کل الثقه)، کل اعتماد را نهی می کند، نه همه اعتماد را. اعتماد نکنید، یک مسأله است، و سوء ظن نداشته باشید، یک مسأله است، و ترتیب اثر ندادن، هم یک مسأله است.

مرحله ثانیه: دلیل أصاله الصحّه

بحث اصلی ما در این است که أصاله الصحه به معنای ترتیب آثار، محل بحث است. دلیل بر این اصل چیست؟ بر اصاله الصحه به معنای جواز ترتیب آثار، به ادلّه أربعه، استدلال کرده اند.

دلیل أوّل: آیات قرآن

ازقرآن، به آیه شریفه (أوفوا بالعقود) استدلال شده است؛ و وفای به عقد هم ترتیب أثر دادن است، و خارج شده از این وفای به عقد، یک مورد، و آن موردی که علم به فسادش داریم، پس در هر عقدی که شک داریم صحیح است یا نه، باید ترتیب اثر داد. و هکذا آیه شریفه (إلاـ أن تکون تجاره عن تراض)، که تجارت عن تراض هر جا بود، آثار را بار کن، الا در صورتی که علم به بطلان و فسادش داشته باشید، پس آنی که شک در فسادش دارید، باید آثار را بار کرد. مرحوم شیخ نسبت داده به محقّق ثانی (مرحوم کرکی، صاحب جامع المقاصد) که می خواهد به همین آیه استدلال بکند.

مناقشه در دلیل أوّل

این استدلال واضح البطلان است، اوّلاً: آیات شریفه در خصوص عقود است، فوقش این است که به ایقاعات هم تعدّی کرد. یا اینکه بگوئیم عقود یعنی همه امور انشائی، که شامل ایقاعات شود؛ ولی مورد اصاله الصحه، منحصر به عقود و إیقاعات نیست؛ اشکال اول این است که این دلیل أخصّ از مدّعا است. ثانیاً: أوفوا بالعقود، خطاب به متبایعین است، اما ربطی به غیر متبایعین ندارد، و حال اینکه اصاله الصحه رامی خواهیم در غیر متبایعین جاری کنیم، خود متبایعین، نیازی به اصاله الصحه ندارند، چون قاعده فراغ را دارند. ثالثاً: أوفوا بالعقود، و تجازه عن تراض، قطعاً تخصیص خورده اند؛ هر عقدی اثر ندارد، در مثل قمار و بیع غرری، تخصیص خورده است، و ما الآن شک داریم عقدی که انجام شده است، صحیح است، و جزء مستثنی منه است، یا باطل است و جزء مستثنی است؛ و شبهه مصداقیّه است. و تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه، باطل است؛ و اینکه مستدل گفت فقط آنی که علم به فسادش داریم خارج شده است، این حرف وجهی ندارد؛ خطابی که عام است، و مقیّد دارد، مقتضای جمع اینها این است که آن مقیّد واقعی از تحت این خارج است، نه ما علم. مقتضای جمع خطاب (اکرم العلماء) و خطاب (لا تکرم الفساد)، لاـ تکرم الفساق واقعی است، نه فساق ما علم. ما عُلم را بعضی در مخصص لبّی گفته اند، ولی در مخصِّص لفظی اصلاً مجال ندارد. اساس این استدلال همین است که أوفوا بالعقود، تخصیص خورد است بما علم فساده، ولی ما می گوئیم قد خصّص بما هو فاسد واقعاً؛ و اینجا شک داریم، لذا از آیات شریفه، برای اصاله الصحه دستمان کوتاه است.

دلیل دوم: إجماع

دلیل دوم، مرحوم شیخ انصاری(۱) فرموده هم اجماع قولی و هم عملی داریم بر اصاله الصحه؛ اما اجماع قولی، در موارد کثیره ای همه علمـاء اینجور مسائل را دارنـد که اگر منازعه شـد بین دو نفر، و یکی ادّعای صـحت، و دیگری ادّعای بطلان کرد، که مدّعی صـحت، منکر است، و قولش مقدّم است، چون قولش مطابق حجّت است، و هی أصاله الصـحه. چه کسانی که از اصاله الصـحه، بحث کرده انـد، و چه کسانی که در مواردش تطبیق کرده انـد، این را قبول دارنـد؛ و اجماع قولی در مورد همه است. مرحوم شـیخ فرموده بناء علماء، و هم مسـلمین، و هم عقلاء، بر اصاله الصحه است؛ منتهی صحت ها معنایش فرق می کند؛ غیر مسـلمین هم برای صـحت، یـک قوانینی دارنـد، عقلاـء هم با قطع نظر از شـریعت، صـحیح و فاسـد دارنـد، و در مقام عمل، هر عقدی که واقع شد، حمل بر صـحت می کند؛ و اینکه مسـلمون حمل بر صـحت می کنند، معلوم نیست بما هم مسـلمون است؛ در جائی که سیره مسلمون باشد، و در همان مورد، سیره عقلاء هم باشد، معلوم نیست که سیره مسلمین باشد، تا بگوئیم از باب اتّصال به زمان أئمه، حجّت است؛ اما اگر سـیره عقلاء باشـد، دیگر قطعی است، که در زمان أئمه بوده است، و چون ردع نشده است، پس حجّت است؛ در مصـباح الاُـصول فرمـوده اگر زنی ازدواج کرد، حمـل بر صـحت می کننـد، و نمی رونـد اقـدام بر ازدواج بـا او بکننـد. که بایـد این مثال را حمل بر مزاح کرد، در ذهن ما این از باب اصاله الصـحه نیست، اوّلاً کثیراً ما، یقین به صحت دارند، اگر هم شک بکنند، بالفرض اصاله الصحه حجّت نباشد، عقلائیت ندارد که با او ازدواج بکنند.

۱- (۳) - فرائد الأصول ؛ ج ۳ ؛ ص ۳۵۰ (الثالث: الإجماع القولیّ و العملیّ ؛ أمّا القولیّ ، فهو مسـتفاد من تتبّع فتاوی الفقهاء فی موارد کثیره، فإنّهم لا یختلفون فی أنّ قول مـدّعی الصـحّه فی الجمله مطابق للأصل و إن اختلفوا فی ترجیحه علی سائر الاصول، کمـا سـتعرف. و أمّـا العملیّ، فلاـ یخفی علی أحـد أنّ سـیره المسـلمین فی جمیع الأعصار، علی حمل الأعمال علی الصـحیح، و ترتیب آثار الصحّه فی عباداتهم و معاملاتهم، و لا أظنّ أحدا ینکر ذلک إلّا مکابره).

مهم در بـاب اصـاله الصـحه، همین سـیره است، حـال سـیره متشـرّعه یـا سـیرعه عقلاء؛ بخلاف قاعـده فراغ و تجاوز که مهمّش روایات بود. و این دلیل، دلیل تامی است.

دلیل سوم: عقل

مرحوم شیخ انصاری،(۱) به عقل هم استدلال کرده است، فرموده اگر اصاله الصحه، حجّت نباشد، اختلال نظام لازم می آید، و عقل، اختلال نظام را قبیح می داند.

۱- (۴) - فرائد الأصول ؛ ج ۳ ؛ ص ۳۵۰ (الرابع: العقل المستقلّ الحاکم بأنّه لو لم یبن علی هذا الأصل لزم اختلال نظام المعاد و المعاش، بل الاختلال الحاصل من ترک العمل بهذا الأصل أزید من الاختلال الحاصل من ترک العمل ب «ید المسلم»).

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹